This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

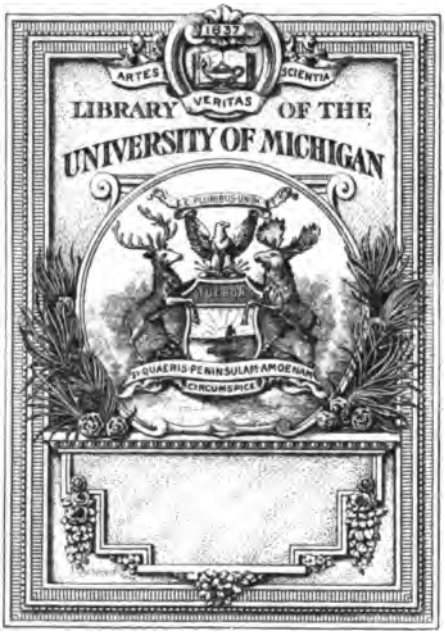
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

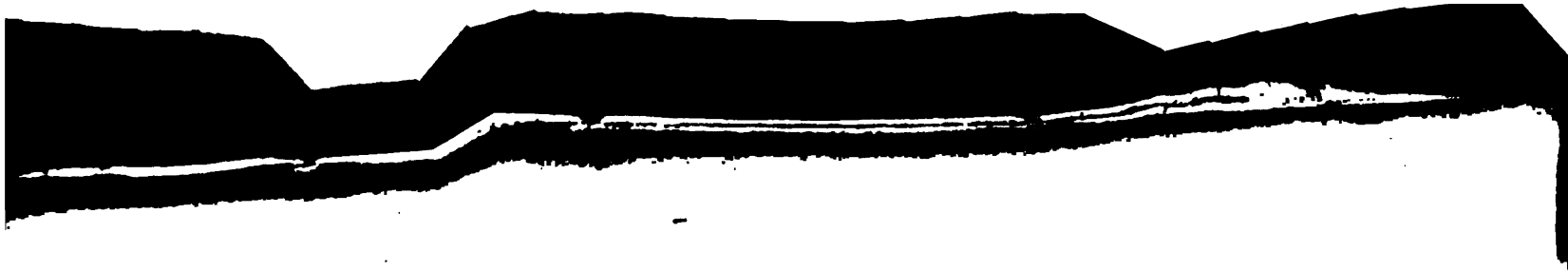
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 455306


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Philosophische Monatshefte.

66 058

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

XVII. Band.

LEIPZIG,

Verlag von Erich Koschny (L. Heimann's Verlag).

1881.

Inhaltsverzeichniss.

I. Abhandlungen und Aufsätze.

	Seite
Ueber Plato's Parmenides. Von Präs. v. Kirchmann	1—27
Die Aufgabe der Erkenntnisstheorie und die Wundt'sche Logik. Von Th. Lipps. II. III. IV . . . . 28—58. 198—226.	427—445
Ueber die logischen Schwierigkeiten in der einfachsten Form der Begriffsbildung. Von J. Volkelt	129—150
Lessing und Kant. Ein kleines Gedenkblatt. Von dem Red. .	193—198
Ueber das Verhältniss der logischen zur mathematisch-naturwissenschaftlichen Reflexion. Von A. Stadler	321—342
Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation. Von J. J. Borelius	385—427
Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnisstheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft. Von J. Volkelt	513—541
Was ist Begriff? Von G. Knauer	542—558
Wundt's Lehre vom Willen und sein animistischer Monismus. Von J. Baumann	558—602
Die Vermittlung der principiellen Gegensätze durch Kant's Kritik der reinen Vernunft und der virtuelle Apriorismus der letzteren. Von J. Witte	602—613

II. Recensionen, Referate und Anzeigen.

Bilharz, S. A., Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung (von L. Weis)	59—71
Drossbach, M., Ueber Kraft und Bewegung (v. d. Red.) . . .	71—75
Naville, E., La logique de l'hypothèse (v. d. Red.)	76—78
Leclair, A. v., Der Realismus der modernen Naturwissenschaft (v. J. Kreyenbühl)	78—82

Seite

Höffding, H., Die Grundlagen der humanen Ethik (v. d. Red.) 82—89
Falckenberg, R., Ueber den intelligiblen Charakter (v. J. Volkelt) 89—94
Roskoff, G., Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (v. d. Red.) . . . . . 95—98
Thilo, Ch. A., Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie (v. O. Flügel) . . . . . 99—100
Leibniz, G. W., Die philosophischen Schriften, herausg. v. C. J. Gerhardt. Bd. IV (v. d. Red.) . . . . . 102—104
Joël, M., Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts (v. d. Red.) . . . . . 104—105
Döring, A., Grundzüge der allgemeinen Logik (v. L. Rabus) . 150—158
Knoodt, P., Anton Günther (v. Weber) . . . . . 158—169
Witte, J., Die Philosophie unserer Dichterheroen (v. L. Weis). 169—178
Bahnsen, Realdialectik (v. E. v. Hartmann) . . . . . 227—260
Cantoni, C., Emm. Kant (v. A. Lasson) . . . . . 260—266
Fouillée, Alfr., La science sociale contemporaine (v. Fr. Jodl) . 266—272
Michelis, F., Katholische Dogmatik } v.
Schöberlein, L., Das Princip und System der Dogmatik } L. Weis . 272—280
Kuhl, Jos., Die Descendenzlehre und der neue Glaube (v. L. Weis) 280—287
Hartmann, E. v., Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus (v. d. Red.) . . . . . 287—292
Baumann, J., Handbuch der Moral (v. Fr. Kirchner) . . . . 343—347
Glogau, G., Abriss der philosophischen Grundwissenschaften (v. L. Rabus) . . . . . 347—351
Bergmann, J., Sein und Erkennen (v. A. Lasson) . . . . . 352—360
Steinthal, H., Gesammelte kleine Schriften I. (v. A. Boltz) . . 360—363
Pollock, Fr., Spinoza (v. d. Red.) . . . . . 363—367
Pfleiderer, Edm., Eudaemonismus und Egoismus (v. J. Bergmann) 445—460
Uphues, K., Das Wesen des Denkens nach Platon (v. Weber) . 460—474
Wallace, W., Chief ancient philosophies Epicureanism (v. d. Red.) 474—476
Hartmann, Ed. v., Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie (v. d. Red.) . . . . . 477—483
Masaryk, Th. G., Der Selbstmord u. s. w. (v. d. Red.) . . . 484—488
Danzel, Th. W. und Guhrauer, G. E., Gottfried Ephraim Lessing. 2. Aufl. herausg. v. W. v. Maltzahn und R. Boxberger (v. d. Red.) . . . . . 488—489
Fischer, K., G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur (v. d. Red.) . . . . . 489—491

Litteraturbericht.

I. Zur Erinnerung an K. Chr. Planck; Ueber die aristotelische Psychologie und Sinnenlehre (Issigonis u. Ritter) (v. H. Heussler); Neue Schriften über Nicolaus von Cues (Uebinger und Falckenberg) (v. R. Eucken); Vignoli, F., Ueber das Fundamentalgesetz im Thierreiche (v. d. Red.) . . . . 113—119

Seite

II. Taine, H., Der Verstand. Uebersetzt von L. Siegfried; Vogel. H. W., Aus der neuen Hexenküche; Dreher, Eug., Beiträge zu einer exacten Psycho-Physiologie; Richter, C. v., Prof. Zöllners Hypothese einer vierten Dimension des Raumes; Meyer, Rich., Ueber Bestrebungen und Ziele der wissenschaftl. Chemie; Mayr, Rich., Voltaire-Studien (v. d. Red.) . . . . . 178—184

III. Turbiglio, S., Le antitesi etc. (v. A. Lasson); Neff, L., Ueber die Abfassungszeit von Leibnizens Unvorgreiflichen Gedanken; Erdmann, B., Imm. Kants Kritik der Urtheilskraft; Kirchmann, J. H. v., Imm. Kant's Kritik d. r. V. 5. Aufl. (v. d. Red.); Notiz den Kanttext betreffend (v. H. Vaihinger); Hertling, G. Freiherr v., Albertus Magnus; Albertus Magnus in Geschichte und Sage; Kirchmann, J. H. v., Plato's Dialog Theaetet; ders., Erläuterungen zu des Aristoteles Politik; Colerus, J., Leven van Spinoza. Nieuwe Uitgave (v. d. Red.) . . . . . 293—302

IV. Kirchner, Fr., Ethik (v. d. Red.), Teichmüller, G., Ueber das Wesen der Liebe (v. Fr. Hoffmann); Siebenlist, A., Schopenhauers Philosophie der Tragödie (v. G. Neudecker); Nohle, C, die Staatslehre Plato's . . . . . 368—375

V. Laban, Fr., Die Schopenhauerlitteratur; Apelt, O., Der Parmenides des Plato; Pappenheim, E., Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen; Preyer, W., Naturw. Thatsachen und Probleme (v. d. Red.); Zur Religionsphilosophie: Wernicke, A., Die Religion des Gewissens u. s. w.; Jankowski, E., Pisticismus und Substantialismus; Schmid, U. R., Der Streit wider den unbewussten Atheismus dieser Zeit; ders., Darstellung der christl. Religion; ders., ein Mahnruf an unsere Zeit; Arbes, J., meine Forschungen im Gebiete des Geistes (v. Arth. Jung); Tower, W., Das Wesen der Form (v. d. Red.) . . . . . 492—504

VI. Hoffmann, Fr., Philosophische Schriften. Bd. VII. (v. L. Rabus); Lehmann, O., Ueber Kants Principien der Ethik u. s. w. (v. d. Red.) . . . . . 623—626

III. Entgegnungen.

Controverse zwischen Prof. Michelet und Prof. Weis . . . . 113—119
Entgegnung von Dr. A. Bilharz. Nachschrift der Redaction . 302—303

Seite

IV. Verschiedenes.

Neu bei der Redaction eingegangene Schriften . . 113—119. 184—185 303—304. 375. 504—505. 626—627
Bibliographie von Dr. F. Ascherson . 120—125. 185—188. 304—310 375—379. 505—508. 627—631
Philosophische Vorlesungen an den deutschen Hochschulen im Sommer-Semester 1880 . . . . . 310—316. 379—380
Recensionen-Verzeichniss . 125—127. 188—191. 317—319. 380—383 508—510. 632—635
Aus Zeitschriften . 127—128. 191. 319. 384. 511—512. 635—636
Nekrolog H. Lotze's . . . . . 613—623
Miscellen . . . . . 128. 191—192. 320. 384. 512.

Ueber Plato's Parmenides.

Der Dialog Parmenides gehört zu den merkwürdigsten Schriften, welche aus dem Alterthum auf uns gekommen sind. An seiner Aechtheit, als einer Schrift Plato's, ist früher nie gezweifelt worden; erst neuerlich haben einige Gelehrte Bedenken dagegen erhoben, indess wird der Dialog selbst nach den eingehendsten, in Deutschland und England geführten Untersuchungen der letzten Jahrzehnte von der grossen Mehrheit der Gelehrten als eine ächte Schrift Plato's anerkannt.

Kephalos aus Klazomenä tritt darin auf und berichtet über ein Gespräch, was in Athen zwischen Parmenides, Zeno und dem damals noch jungen Sokrates stattgehabt, und dessen Inhalt ihm seine Freunde in Athen mitgetheilt hätten. Parmenides und Zeno, die beiden bedeutendsten Philosophen der eleatischen Schule, seien danach einst zu den Panathenäen nach Athen gekommen und Zeno habe da bei seinem Gastfreund Pythodoros eine Schrift von sich vorgelesen, worin er bewiesen habe, dass der Seienden nicht viele sein könnten, weil sie dann ähnlich und auch unähnlich sein müssten, was doch beides zugleich unmöglich sei. Sokrates habe dies bestritten, weil, wenn es eine Idee der Aehnlichkeit und auch eine Idee der Unähnlichkeit gebe, die einzelnen Dinge an beiden Ideen Theil nehmen könnten und ein Widerspruch nur dann vorhanden wäre, wenn das Aehnliche selbst zugleich das Unähnliche sein solle; dasselbe gelte auch für das Viele und das Eines, und anderes mehr. Hierauf habe Parmenides die mancherlei Bedenken geltend gemacht, welche gegen die Annahme von Ideen sich herausstellten. Insbesondere habe Parmenides auf die folgerechte, aber bedenkliche Ausdehnung

der Ideen, selbst auf das Unsittliche und Schmutzige, sowie auf die Unklarheit des Begriffes vom Theilhaben der einzelnen Dinge an den Ideen hingewiesen. Sokrates habe nach Möglichkeit die Ideenlehre vertheidigt, aber zuletzt von den Einwürfen des Parmenides sich für besiegt erklärt.

Darauf habe Parmenides dem Sokrates wieder Muth eingesprochen und ihn gelehrt, wie er die Philosophie betreiben müsse. Insbesondere habe Parmenides ihm gerathen, in der Dialektik auf die Weise, wie sie von den Eleaten ausgebildet worden war, sich zu üben und insbesondere bei jedem Satze nicht bloss das zu prüfen, was aus seiner Bejahung sich ergebe, sondern auch das, was aus seiner Verneinung folge; und ebenso auch bei den Begriffen zu verfahren, welche die Gegensätze zu denen der Thesis bildeten. Da Sokrates dies nicht ganz verstanden, so habe er den Parmenides gebeten, ihm ein Beispiel solcher Anwendung der dialektischen Methode zu geben, und da auch Zeno sich dem angeschlossen, so habe Parmenides sich endlich dazu bereit erklärt und den Hauptsatz seiner Lehre, dass nur Eines sei, zu seinem Thema gewählt, wobei der mit anwesende jüngere Aristoteles, welcher später zu den dreissig Tyrannen gehörte, die Rolle des Antwortenden übernommen habe.

Mit Kap. 10 beginnt nun diese Ausführung des Parmenides, welche den ganzen übrigen Theil des Dialogs ausfüllt und den Hauptbestandtheil desselben bildet. Die erzählende Form durch Kephalos wird hier von Plato bei Seite gesetzt und das Gespräch zwischen Parmenides und Aristoteles direkt mitgetheilt. Aristoteles spielt dabei eine höchst unbedeutende Rolle und sagt nur zu Allem Ja oder Nein; von der Sokratischen Hebammenkunst ist in diesem Haupttheil des Dialogs nichts zu finden.

In Uebereinstimmung mit den dem Sokrates gegebenen Anweisungen zerfällt die Rede des Parmenides in zwei Hauptstücke; im ersten wird dargelegt, was daraus folge, wenn das Eines ist (existirt); im zweiten, was daraus folge, wenn das Eines nicht ist. Das erste Hauptstück zerfällt dann in vier Abschnitte; im ersten (Kap. 10—12) wird gezeigt, dass das Eines nicht Vieles sein könne; im zweiten Abschnitt (Kap.

13—21) wird das Entgegengesetzte von dem im ersten Abschnitt Gefolgerten bewiesen und all die Prädikate, welche im ersten Abschnitt dem Eines beigelegt worden sind, werden hier verneint. Im dritten Abschnitt (Kap. 22) wendet sich Parmenides in Gemässheit seiner dem Sokrates gegebenen Anweisungen zu der Frage: Was wird bei den Andern (τ' ἄλλα) eintreten, wenn das Eines ist? Die Andern werden hier als der conträre Gegensatz des Eines behandelt und daraus eine Reihe von Prädikaten abgeleitet, welche den Anderen in diesem Falle zukommen sollen. Im vierten Abschnitt (Kap. 23) wird dann aus dem Umstande, dass die Andern als von dem Eines verschieden gesetzt sind, wieder das Entgegengesetzte von den in Kap. 22 den Andern beigelegten Prädikaten abgeleitet und ihnen zugesprochen.

Das zweite Hauptstück der Rede des Parmenides (Kap. 24 bis zum Schluss) geht dann von der Annahme aus, dass das Eines nicht ist. Die hieraus für das Eines und die Andern hervorgehenden Folgen werden hier in gleicher Weise mittelst der eleatischen Dialektik entwickelt. Auch dieses Hauptstück zerfällt in vier Abschnitte. Im ersten (Kap. 24) wird dargelegt, dass, wenn auch das Nicht-Eines an dem Sein nicht Theil nehme, doch viele andere Bestimmungen von ihm ausgesagt werden könnten; ja zuletzt wird bewiesen, dass es auch an dem Sein Theil nehme. Im zweiten Abschnitt (Kap. 25) wird dagegen aus dem Nicht-Sein des Eines das Entgegengesetzte von dem im ersten Abschnitt Bewiesenen dargethan. Im dritten Abschnitt (Kap. 26) wird untersucht, was bei den Andern eintreten müsse, wenn das Eines nicht ist. Hier werden direkt sich widersprechende Prädikate in gleich folgerechter Weise daraus abgeleitet, und Parmenides zur Unterscheidung von wirklichen und nur scheinbaren Prädikaten genöthigt. Im vierten Abschnitt (Kap. 27, dem Schlusskapitel) wird wieder das Gegentheil von dem im dritten Abschnitt bewiesen, und der Dialog schliesst als Resultat mit dem Satze, dass, möge das Eines sein oder nicht sein, es selbst und die Andern, sowohl in Bezug auf sich, wie auf einander durchaus Alles sind und auch Alles nicht sind, und dass sie Alles scheinen und auch nicht scheinen, worauf

Aristoteles: „Ganz richtig" sagt, und der Dialog damit schliesst. Ein historischer Abschluss in Bezug auf die redenden Personen, wie er in den meisten Dialogen Plato's vorkommt, fehlt hier.

Die Schwierigkeiten, welche dieser Dialog bietet, sind nun sehr mannigfacher Art. Zunächst ist schon das Verständniss desselben nicht leicht; selbst der griechischen Sprache wird darin in Folge der als Eigenschaften behandelten Beziehungsformen mannigfache Gewalt angethan, wie später sich ergeben wird. Indess muss man anerkennen, dass diese sprachlichen Schwierigkeiten schon von Schleiermacher zum grossen Theil glücklich überwunden worden sind, und dass dies auch von der Müller'schen Uebersetzung gilt. Ein Umstand, welcher das genaue Verständniss dieses Dialogs sehr erschwert, liegt in der Zweideutigkeit des griechischen ἐστι und ἓν. Ersteres bezeichnet, wie auch das deutsche „ist" im Urtheile bald nur die logische Verbindung (copula) von Prädikat und Subjekt, bald aber auch die Existenz von beiden, also das, was Existenzialsatz genannt zu werden pflegt. An mehreren Stellen des Dialogs wird der Beweis dadurch geführt, dass dem ersten Sinn des ἐστι unvermerkt der zweite untergeschoben wird.

Noch mehrdeutiger ist das ἓν, was eine so grosse Rolle in diesem Dialoge spielt. Es wird darin in viererlei Sinne gebraucht; 1) bezeichnet es die Eins (die Ziffer 1), also das Element, aus dem die Zahlen sich bilden; 2) bezeichnet es das Eines im Sinne der Eleaten, also ein Seiendes, ja das allein Seiende, neben dem nichts Anderes besteht; 3) bezeichnet es, wie das τι, das Einzelne im Gegensatz zu dem, alle Einzelnen befassenden Begriffe, wofür im Deutschen der Artikel ein, eine, eines benutzt wird; und 4) bezeichnet es die Einheit, welche unterschiedene Bestimmungen voraussetzt und diese durch ihr einendes Band zu einem Gegenstande verknüpft. So bilden die Blätter, Blüthen und der Stiel durch das einende Band der räumlichen Berührung eine Blume; so ist das Weisse, Harte und Kalte mittelst der räumlichen Durchdringung dieser Eigenschaften zu einem Eisstück verknüpft. Zum sicheren Verständniss jeder Uebersetzung dieses Dialogs gehört nun, dass diese vier, sehr verschiedenen Be-

deutungen des ἓν durch bestimmte Worte im Deutschen unterschieden gehalten werden. Glücklicherweise ist dies möglich; eins für Nr. 1; Eines (indeklinabel) für Nr. 2; ein, eine, eines für Nr. 3 und Einheit für Nr. 4. Leider ist selbst in den beiden genannten Uebersetzungen diese Bedingung nicht immer eingehalten worden und dadurch das Verständniss des Dialogs bei denselben erschwert. Ebenso ist es besser, das ταυτον mit dasselbige, statt mit Einerlei (Schleiermacher) zu übersetzen und τα πολλα, und τ' αλλα nicht mit das Viele und das Andere, wie Schleiermacher und Müller gethan, zu übersetzen, sondern mit die Vielen, die Andern, um dadurch den Plural gegen den Singular des Eines stärker hervorzuheben, obgleich allerdings der Singular der deutschen Sprache mehr entspricht und auch im Griechischen jene Worte mit dem Singular des Verbums construirt werden.

Diese sprachlichen Schwierigkeiten sind indess lange nicht so bedeutend, als jene, welche sich an den philosophischen Inhalt des Dialogs knüpfen; insbesondere an die Fragen, welche Person und welche Stellen des Dialogs die eigene Meinung und Ansicht des Plato ausdrücken, und welche Absicht überhaupt Plato mit diesem Dialog verfolgt habe; insbesondere weshalb er die Ideenlehre hier eingemischt hat und den Sokrates bei deren Widerlegung durch Parmenides sich beruhigen lässt; ferner, weshalb Parmenides in dem Haupttheile des Dialogs weit über seine eigene positive Lehre hinausgeht und dem Sein und dem Eines Prädikate zutheilt, welche seiner Lehre, wie die auf uns gekommenen Fragmente seines Gedichtes ergeben, geradezu widersprechen; weshalb ferner Parmenides mit der grössten Unbefangenheit dem einen seiner Beweise mit einer gewissen Pedanterie gleich den Beweis des entgegen gesetzten Ausspruchs folgen lässt, ohne nur eine Miene deshalb zu verziehen, und als wenn dies etwas ganz Natürliches wäre; endlich weshalb der Dialog mit einem Resultate abschliesst, in welchem die Widersprüche in der stärksten Weise für alles nur Mögliche ausgesprochen werden, ohne dass auch nur die geringste Andeutung gemacht wird, wie man diesem vernichtenden Resultate entgehen könne und in welchem von Plato's

Dialogen ein Aufschluss über diese Räthsel gegeben werden solle.

Die Lösung dieser Bedenken und Zweifel ist so schwierig, dass daraus sich genügend die grosse Verschiedenheit der Urtheile erklärt, welche in Bezug auf diese Fragen und den Dialog gefällt worden sind. Bereits bei den Neuplatonikern galt dieser Dialog als ein Schatz der tiefsten Wahrheiten und Geheimnisse; sie erhoben ihn zu einer heiligen Urkunde voll göttlicher Offenbarungen. Plotin, Proklos, Syrianus finden in den Begriffen dieses Dialogs ihre ganze Theosophie vorgebildet. Als im 15. Jahrhundert das Studium der Philosophie Plato's wieder auflebte, trat der berühmte Uebersetzer des Plato, Marsilius Ficinus, den Ansichten des Proklos bei und meinte, Plato habe in diesem Dialoge die ganze christliche Theologie befasst, und man müsse durch Fasten und Beten sich zum Studium desselben vorbereiten.

Tiedemann war der Erste, welcher diesen Ueberschwenglichkeiten entgegen trat. Er konnte in dem Dialog weder Geheimnisse noch theologische Offenbarungen finden, sondern erklärte ihn für ein leeres dialektisches Spiel und einen Haufen von Sophismen. Auch Tennemann, Ast und Socher traten dem im Wesentlichen bei; Tennemann fand in dem Dialog eine polemische Tendenz gegen die Lehre der Eleaten. Der Dialog sollte nach ihm das Muster einer wahren Dialektik abgeben, gegenüber der Dialektik der Eleaten und Megariker. Socher ging sogar so weit, dass er den Dialog für unächt und für die Gegenschrift eines Megarikers gegen Plato erklärte. Auch Schaarschmidt erhebt Zweifel gegen die Aechtheit des Dialogs. Die übrigen Commentatoren schwanken in ihren Urtheilen zwischen diesen Extremen hin und her. Schleiermacher meint, der Dialog enthalte einen speculativen Kern; dabei macht er aber doch dessen dialektische Form zur Hauptsache, indem Plato dabei auf die Natur gewisser Beziehungsbegriffe habe aufmerksam machen wollen. Auch Arnold hält den Dialog nur für ein Uebungsstück im Denken, für eine Art Vorbereitung zum Studium der Philosophie. Dagegen findet Schmidt in dem Dialog nicht eine bloss formale Dialektik, sondern die Lösung der schwie-

rigsten Probleme der Philosophie; Succow stimmt dem in noch höherem Maasse bei. Götz findet in dem Eines und den Vielen des Dialogs den Gegensatz von Gott und der Welt. Auch Schwalbe findet darin eine vollständige Darstellung der Ideenlehre Plato's und dessen Philosophie überhaupt; die abstracten Sätze des Dialogs gelten ihm für blosse Allegorien, hinter denen die tiefsten Wahrheiten verborgen seien. Nach Stallbaum und Zeller hat Plato den Dialog zu einer Zeit verfasst, wo er selbst mit seiner Lehre noch nicht im Klaren war. Herrmann findet in ihm die Absicht, die eleatische Dialektik mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und über sie hinauszuführen. Nach Hegel (Geschichte der Philosophie, B. II, S. 241) ist im Dialog Parmenides die ausgeführte eigentliche Dialektik enthalten und dieser Dialog das berühmteste Meisterwerk der platonischen Dialektik. Deren Werth wird von Hegel gerade in den Widersprüchen gefunden, welche Parmenides bei allem und jedem darlegt. „Dieser Dialog", sagt Hegel, „ist eigentlich die reine Ideen-„lehre Plato's. Er zeigt von dem Einen, dass es ebensowohl „ist, wie nicht ist, und dass alle Ideen sowohl sind, wie nicht „sind. Sie zeigen sich dialektisch, sind wesentlich die Iden-„tität mit ihrem Andern und das ist das Wahrhafte." Dies wird dann an Hegel's bekanntem Beispiele des Werdens erläutert, in welchem Sein und Nichtsein enthalten sei und welches die untrennbare Einheit beider sein soll. — Sehr ausführlich hat sich Steinhart in seiner Einleitung zur Müllerschen Uebersetzung ausgesprochen. Der formalen Bedeutung nach, sagt er, solle der Dialog kein vollkommenes Muster der Dialektik abgeben, sondern nur die Schilderung eines werdenden Dialektikers bieten, der die volle Klarheit noch nicht erreicht habe. Der Dialog solle den Geist des Lesers an ein strenges Denken gewöhnen und die einfachsten Grundbegriffe ihm zum Verständniss bringen. Die in dem Dialoge entwickelten Gegensätze seien kein blosses Spiel mit Worten, sondern passende Werkzeuge für die Mittheilung höherer Erkenntniss. Der Dialog enthalte keine entwickelte Lehre von Gott und der Welt, sondern nur die festen Säulen, die den neuen Bau zu tragen bestimmt seien; er stelle die Grund-

lehren der eleatischen Philosophie viel reiner dar, als die Begründer derselben es vermocht hätten; er enthalte aber auch eine Widerlegung derselben und die Andeutung neuer Keime. Der Gehalt der eleatischen Lehre habe in den beiden Sätzen gelegen, dass alles wahre Sein ein einiges und ewiges sei, und dass das Denken seinem Gegenstande entsprechen müsse. Die Verknüpfung beider Sätze bilde den Grundgedanken des Dialogs, wonach die Einheit das Grundprincip alles Seins und Denkens ist. Deshalb werde darin dieser Begriff der Einheit als die Wurzel alles Seins und Denkens festgestellt und damit auch für die Ideenlehre ein fester Grund gewonnen. Indem die Rede des Parmenides im Dialog darlege, dass die abstracten, von ihm behandelten Begriffe in ihrer Trennung zu Widersprüchen führen, werde die Erkenntniss vorbereitet, dass diese Gegensätze nur in Verbindung mit einander gedacht werden können, wie sie ja auch in Wirklichkeit stets verbunden mit einander erscheinen. Die im Dialog fehlende Auflösung dieser Widersprüche sei nicht mit Ast daraus zu erklären, dass das Ende des Dialogs verloren gegangen sei, noch mit Schleiermacher daraus, dass Plato durch seine Reise oder andere Unterbrechungen an dessen Vollendung verhindert worden, sondern diese Lösung sei, so weit sie bei der abstracten Haltung des Dialogs möglich gewesen, im Laufe desselben für den denkenden Leser bereits klar angedeutet.

Diese Auffassung Steinhart's ist indess theils schwer verständlich, theils sachlich bedenklich. Es wird darin den Sätzen des Dialogs ein Sinn untergelegt, der nur mit sehr künstlichen Mitteln aus ihm herausgebracht werden kann. Gleichzeitig werden Hegel'sche Gedanken in unklarer Weise in den Dialog hineingetragen und besonders abstossend wirkt das ewige Gerede von der Einheit und Vielheit und von der höheren Stufe, welche durch die Verbindung beider in der Ideenlehre Plato's erreicht sein solle. Die Auffassung Steinhart's ruht wesentlich auf der von Hegel, wenn er auch den schroffen Ausspruch Hegel's, dass alles Wahre den Widerspruch enthalte, nach Möglichkeit zu mildern sucht. Sicherlich kann man auf die Dinge in der Welt sowohl den Begriff des Einen, wie den des Vielen anwenden. Schon im

täglichen Verkehr wird diese Verbindung in dem Begriffe jedes concreten Gegenstandes fortwährend vollzogen. Das Viele liegt in dessen verschiedenen Eigenschaften, das Eine in deren Verbindung durch Berührung oder Durchdringung. Allein eben deshalb ist mit solchem trockenen Ausspruch der Verbindung beider gar nichts besonderes geboten; vielmehr hat die Philosophie die Aufgabe, zu prüfen, wie weit diese Verbindung sich wirklich erreichen lasse und in welcher Weise eventuell diese Verbindung sich vollziehe; sie hat das einende Band näher zu untersuchen und festzustellen, ob dieses Band dem Sein oder nur dem Denken angehört. Sie hat ferner die verschiedenen Arten der Einheit, in welche sie sich sondert, zu ermitteln. Erst dadurch wird jener abstracte Satz von der Verbindung des Einen und der Vielen aus einer blossen, wenn auch unsäglich oft wiederholten Phrase, zu einer Kategorie von voller Bestimmtheit und grosser praktischen Bedeutung.

Die Ausführungen Steinhart's bewegen sich nach der Weise Hegel's vielfach in Aussprüchen, welche die Wahrheit in der Einheit vom Entgegengesetzten, ja vom Widersprechenden suchen. Dergleichen nimmt allerdings den Schein des Geistreichen und einer tiefen Weisheit an, aber leider auf Kosten der Klarheit und Bestimmtheit. Deshalb dürfte auch die von Steinhart gebotene Ansicht schwerlich den Lesern genügen, welche vor Allem diese letzten Bedingungen erfüllt verlangen. Aehnliches gilt von dem Urtheile Hegel's über den Dialog. Das Komische in der Philosophie Hegel's ist, dass er die Wahrheit gerade in dem Widerspruche der in einem Begriffe oder Satze enthaltenen Bestimmungen findet, aber dabei nicht ansteht, seine Gegner lediglich dadurch zu widerlegen, dass er ihnen Widersprüche in ihren Behauptungen nachweist, womit denn doch in ziemlich naiver Weise anerkannt wird, dass der Widerspruch das Kriterium der Unwahrheit und zugleich das einzige Mittel ist, einen Gegner zu widerlegen. Wenn Hegel das „Werden" als einen Beweis für seine Ansicht benutzt, so geschieht es nur durch Entstellung dieses Begriffs. Das Werden enthält als solches weder das Sein noch das Nichtsein, sondern es liegt zwischen beiden; es beginnt nur mit dem Nichts und endet mit dem Sein. Das Werden ist

eine stetige Bestimmung, welche ohne eine Zeitgrösse nicht möglich ist; in einem Zeitmoment ist das Werden so unmöglich, wie die Bewegung in einem Raumpunkte. Deshalb steckt in dem Werden innerhalb seines Zeitraums schon ein Sein, was gleich mit dem Beginn des Werdens ebenfalls beginnt und nur in Bezug auf das am Ende erreichte Sein noch nicht als das fertige Sein gilt. Wenn man dies beachtet, zeigt sich das Irrthümliche der Ansicht Hegel's.

Lässt man diese Künsteleien bei Seite, geht man von einem natürlichen und einfachen Standpunkte aus und macht man sich frei von der überschwenglichen Bewunderung Plato's, welche die meisten Commentatoren verleitet hat, viel Höheres und Geheimnissvolleres hinter diesem Dialog zu suchen, als dem Plato eingefallen ist, so dürfte sich eine viel einfachere Antwort auf die oben gestellten Fragen ergeben. Man mag in den mystisch gehaltenen Schilderungen Plato's im Timäus, in einzelnen Stellen der Republik dergleichen Geheimnisse und eine Wahrheit höheren Grades suchen, aber hier sollte schon die kalte verständige, streng logische Behandlung der Fragen davon abhalten, dergleichen wunderbare Leistungen und Offenbarungen in dem Dialoge zu finden. Wie kann man z. B. in dem Theile des Dialogs, welcher von den Ideen handelt, eine Begründung oder Rechtfertigung der Ideenlehre finden, während doch von Parmenides nur die bekannten, auch in der Metaphysik des Aristoteles wieder benutzten, Gründe gegen sie geltend gemacht werden und der Vertheidiger derselben, der junge Sokrates, sich zuletzt für besiegt erklärt? Wie kann in den ununterbrochen dargelegten Widersprüchen der spätern Rede des Parmenides überhaupt eine Beziehung auf die Ideen Plato's gefunden werden? Wie konnte es dem Plato, wenn er dies gewollt, möglich sein, mit einem Resultate den Dialog abzuschliessen, welcher alles Sein und Wissen, also auch die Ideen durch streng logisch richtige Schlüsse vernichtet, ohne eine Widerlegung dieses Resultates folgen zu lassen und die Ideen, die Sokrates ganz im Stiche gelassen hatte, wieder in ihr Recht einzusetzen?

Ebenso wenig kann man aber auch den Erklärungen beitreten, welche in dem Dialog nur ein Uebungsstück für Plato's

Schüler finden wollen. Allerdings erfüllt der Dialog auch diesen Zweck in hohem Maasse, aber dieser formale Zweck wird auch schon bei allen übrigen Dialogen des Plato nebenbei erreicht und der Dialog hier ist viel zu tiefsinnig und bedeutend gedacht und mit zu viel Aufwand von Scharfsinn und Kunst ausgeführt, als dass man annehmen könnte, Plato habe dabei nur ein Uebungsstück für die Anfänger in der Philosophie liefern wollen.

Bei einer unbefangenen Betrachtung des Dialogs und besonders bei einer Festhaltung des Zweckes, weshalb Parmenides von Sokrates um Aufstellung eines Beispiels für die Anwendung der dialektischen Methode der Eleaten gebeten wird, erhellt schon, dass die Darstellung dieser Methode den Gegenstand für diesen Dialog bildet, und dass nicht irgend ein materielles philosophisches Problem darin gelöst werden soll. Diese von den Eleaten aufgestellte dialektische Methode galt zur Zeit Plato's als das ausschliessliche und unfehlbare Mittel für die Gewinnung der Wahrheit innerhalb der Philosophie. Die eleatische Philosophenschule selbst stand damals noch in hohem Ansehen; die Megariker hatten deren Dialektik in ihre eigene Philosophie übernommen; selbst die Sophisten machten davon fortwährend für ihre Beweise Gebrauch. Plato selbst hatte die eleatische Philosophie zur Zeit seines Aufenthaltes in Megara mit vielem Eifer studirt und in manchem seiner Dialoge finden sich selbst Spuren von unwillkürlicher Benutzung ihrer Dialektik.

Allein Plato gelangte sehr bald zu der Einsicht, dass diese eleatische Dialektik ein höchst bedenkliches Mittel für philosophische Untersuchungen sei. Indem die Eleaten die Erfahrung und Beobachtung des Seienden von ihrer Philosophie ganz ausschlossen, und schon ihre abstracten obersten Sätze sie nöthigten, nur das Denken als Erkenntnissmittel zuzulassen, waren sie genöthigt, auch ihre Beweismethode danach einzurichten. Die Folge war, dass sie sich nur in contradictorischen Eintheilungen und Gegensätzen bewegen und nur die Beziehungsbegriffe zum Inhalt ihrer Philosophie benutzen konnten, wie z. B. das Aehnlich und Unähnlich, das Gleich und Ungleich, das Dasselbige und Verschiedene, das Grössere und Kleinere, das

Aeltere und Jüngere und viele andere der Art, solche lediglich dem Denken angehören, an sich selbst keinen seienden Inhalt bieten, aber jedwedem solchen Inhalt sich anschmiegen, vor Allem aber dadurch sich von den seienden Eigenschaften der Dinge, wie solche z. B. in rund, gerade, krumm, farbig, tönend u. s. w. gegeben sind, unterscheiden, dass das Gesetz von der Unmöglichkeit des sich Widersprechenden bei ihnen keine Gültigkeit hat. So kann z. B. Sokrates zugleich jünger und älter sein, jenes in Vergleich zu seinem Vater, dieses in Vergleich zu seinem Sohne. So kann derselbe Gegenstand, z. B. ein Thaler zugleich ähnlich und unähnlich sein, jenes in Bezug auf andere Thaler, dieses in Vergleich mit dem Beutel, in dem er sich befindet.

Eine weitere wichtige Eigenthümlichkeit dieser Beziehungen ist die, dass dieselben mindestens zwei Gegenstände erfordern und niemals von einem allein ausgesagt werden können; so kann ein Gegenstand nur grösser genannt werden, wenn auch ein zweiter da ist, in Bezug auf welchen er der grössere genannt werden kann. So kann das „Nicht" mit seinen zahlreichen verneinenden grammatikalischen Bildungen nur von einem Gegenstande ausgesagt werden in Bezug auf einen andern oder auf eine sonstige Bestimmung, von welchen jener eben als dessen Verneinung oder Nicht ausgesagt werden soll.

Es ist hier nicht möglich, diese überaus wichtige Lehre der Beziehungsformen, die man auch Relativ-Begriffe nennen könnte, in ihrer Vollständigkeit und ganzen Bedeutung zu entwickeln; es muss in dieser Hinsicht auf die betreffenden Schriften des Unterzeichneten verwiesen werden (Bd. I der philosophischen Bibliothek S. 31 u. f.; Philosophie des Wissens Bd. I S. 149 u. f.). Indess wird schon das hier Gesagte genügen, um zu erkennen, dass die eleatische Dialektik, welche sich auf solche Mittel des Beweisens beschränkt sah, über einen dürftigen Inhalt nicht hinauskommen konnte. Vor Allem musste sie aber dadurch, dass sie diese Beziehungsformen wie seiende Eigenschaften den einzelnen Dingen ohne Angabe eines zweiten, damit bezogenen Gegenstandes beilegte, in eine endlose Reihe von Widersprüchen gerathen, wie sie

auch hier in Folge dieser falschen Behandlung der Beziehungsformen in allen Theilen der Rede des Parmenides zum Vorschein kommen, ohne dass man doch die formale, logische Richtigkeit seiner Schlüsse angreifen kann, sobald man diese Beziehungen als wirklich seiende Eigenschaften gelten lässt.

Es wird genügen, auf diese Grundfehler der eleatischen Dialektik, wie sie hier von Parmenides in seiner Rede geübt wird, aufmerksam zu machen. Hat man einmal diesen Mangel erkannt, so fallen alle äusserlich so stringenten Beweise desselben in Nichts zusammen. Hier nur einige Beispiele zur Bestätigung dessen. So bestreitet Parmenides in Kapitel 10, dass das eleatische Eines Theile habe, oder ein Ganzes sei, weil auch das Ganze aus Theilen bestehe und mithin das Eines sowohl als Ganzes, wie als Theil, dann nicht mehr Eines, sondern Viele sein würde. Allein das Ganze und seine Theile ist nur eine Beziehungsform; es bedarf zur Anwendung derselben auf Seiendes keiner wirklichen Theilung des Gegenstandes. Der eine Mensch kann als ein Ganzes aufgefasst werden und auch als aus Theilen (Gliedern) bestehend, ohne dass er deshalb erst zu gesonderten Vielen zu werden braucht. Indem das Ganze und seine Theile nur eine Beziehungsform im Denken ist, kann dieselbe auf jeden beliebigen Gegenstand angewendet werden, indem es dazu genügt, die Theile sich, wenn auch nur im Gedanken vorzustellen, um diese Beziehungsform darauf anwenden zu können, und es ganz gleichgültig ist, ob eine solche Theilung in Wirklichkeit ausführbar ist oder nicht. Deshalb gilt dies auch für das eleatische Eines, zumal dasselbe nach den Eleaten eine räumliche Ausdehnung hat. Wenn also dieser Beweis falsch ist, so fallen auch die daraus abgeleiteten Folgen, wonach das Eines keinen Anfang, kein Ende und keine Mitte haben soll, weil diese schon Theile des Eines sein würden. Anfang, Ende und Mitte sind überdem nur Punkte in der räumlichen Ausdehnung eines Gegenstandes, also ohne alle eigene Ausdehnung, folglich auch keine Theile desselben. Damit fällt dann die weitere Folgerung, dass das Eines grenzenlos und ohne Gestalt sei.

Parmenides folgert dann weiter, dass deshalb das Eines nirgends sei, weil es weder in sich, noch in einem Andern

sein könne; denn im letzteren Falle würde es von diesem an vielen Stellen berührt werden, was, da das Eines keine Theile habe, nicht möglich sei. Indess braucht die Berührung ja nur punktuell zu sein, und diese Berührungen würden dann keine Theile des Eines ergeben. Auch braucht ja das Eines nicht schwer zu sein und kann daher auch von einem Andern ohne alle Berührung umgeben sein. Auch das In-sich-sein des Eines soll nach Parmenides nicht möglich sein, denn dazu gehöre ein Umgebendes und ein Umgebenes, und wenn dies statt hätte, so würde das Eines nicht mehr Eins, sondern Zwei sein. — Auch hier übersieht Parmenides, dass das In-sich-sein nur eine Beziehungsform bei demselben ist, welche nicht körperlich aufgefasst werden darf, wie er es hier thut. — Ferner sagt Parmenides in Kap. 11, nachdem er gezeigt, dass das Eines nicht dasselbe (ταυτον) mit einem Andern sein könne: „aber auch verschieden von dem Andern wird das Eines nicht sein, so lange es Eines ist, denn dem Eines kommt es nicht zu, von irgend etwas verschieden zu sein, sondern dies kommt dem Verschiedenen zu und keinem Andern und wenn das Eines kein Verschiedenes ist, so kann es dies auch nicht durch sich selbst sein, und wenn es also kein Verschiedenes ist, so wird es auch von keinem Dinge verschieden sein". — Hier tritt der Missbrauch der Beziehungsformen am offenbarsten hervor; die Beziehungsform „Verschieden" wird wie eine seiende Eigenschaft behandelt, welche zu ihrem Dasein an einem Gegenstande keines zweiten bedarf, von dem es erst verschieden ist; das „Verschieden" wird hier wie das Runde oder das Rothe behandelt, die einem Gegenstand anhaften, gleichviel ob auch andere Dinge da sind oder nicht, während doch das „Verschieden" ohne zwei Gegenstände nicht gedacht werden kann, durch deren gegenseitige Beziehung erst die Verschiedenheit beider für das Denken herauskommt. — Ganz in gleicher Weise behandelt unmittelbar darauf Parmenides das „Dasselbige"; das Eines soll nicht das Dasselbige sein, „weil, wenn einem Dinge das Dasselbige zukomme, es damit nicht auch Eines werde; und weil, wenn das Eines das Dasselbige wäre, es nicht mehr Eines sein würde; daher könne das Eines weder ein Verschie-

denes, noch ein Dasselbiges, weder in Bezug auf Andere, noch in Bezug auf sich selbst sein." — In dieser Weise wird dann auch bewiesen, dass dem Eines weder das Aehnliche, noch das Unähnliche zukommen könne. Ueberall werden diese Beziehungsformen wie seiende und selbstständige Bestimmungen behandelt und daraus gefolgert, dass, wenn sie dem Eines zugelegt würden, dasselbe nicht mehr Eins, sondern Zwei oder Viele werden würde. Die Copula „ist" wird so ausgelegt, als wenn dadurch das Prädikat eines Urtheils das Subjekt desselben als solches ganz aufhöbe und in das Prädikat verwandle. Es gäbe dann allerdings nur tautologische Urtheile.

Diese Beispiele werden genügen, um das obige Urtheil über die eleatische Dialektik zu erläutern und zu rechtfertigen, und es ist schwer zu fassen, wie Hegel solche Dialektik für das Meisterstück Platonischer Dialektik hat erklären können, obgleich ihr doch nichts Anderes zu Grunde liegt, als eine grobe Verwechselung der Beziehungsformen mit Begriffen des Seienden. Die ganze Rede des Parmenides bewegt sich in solchen fehlerhaften Schlüssen. Trotzdem hält sie aber die von den Eleaten für ihre Lehre aufgestellte Dialektik genau ein, und Plato hat sich keine Entstellung derselben erlaubt, wie die Fragmente und die Nachrichten, die wir sonst über deren Philosophie besitzen, bestätigen, und wie auch die eigenen, hier von Parmenides dem Sokrates gegebenen Anweisungen ergeben.

Es liess sich nun schon bei der geistigen Richtung Plato's erwarten, dass diese Dialektik mit ihren dürftigen, meist negativen Resultaten auf die Länge Plato nicht befriedigen konnte. Auch mochte er wohl schon frühzeitig bemerkt haben, dass diese Dialektik bei geschickter Handhabung gleich gut zum Beweise der entgegengesetzten Behauptungen benutzt werden könne. So sehr also auch Plato die positiven Gedanken der eleatischen Lehre hochstellte, so fühlte er doch, dass mit deren Dialektik der reiche Inhalt der Welt nicht erfasst werden könne, und er bildete sich allmälig eine andere Erkenntnisstheorie aus, welche er zwar ebenfalls Dialektik nannte, aber welche von der eleatischen auf das Erheblichste abweicht, wie die Dialoge ergeben, in welchen er seine Dialektik dar-

gestellt hat. Schon im Phädrus weist er darauf hin; im Sophisten wird die Dialektik für die Wissenschaft der Begriffsverbindung erklärt; im Philebus wird sie für die höchste Gabe der Götter und für das wahre Feuer des Prometheus erklärt, ohne welches die kunstgemässe Behandlung eines Gegenstandes nicht möglich sei. Am ausführlichsten wird sie in Buch 5 und 6 der Republik dargestellt. Danach ist ihr Gegenstand ausschliesslich der Begriff und sie ist das Organ, mittelst dessen der reine Begriff erreicht wird. Sie zerfällt in eine doppelte Thätigkeit, in die συναγωγη und die διαιρεσις; erstere führt das Viele der Einzelnen auf einen Begriff zurück, letztere lehrt den Begriff in seine Arten zu zerlegen, ohne eine seiner Gliederungen zu übergehen. Wer es versteht, den einen Begriff in den vielen Einzelnen zu erkennen und umgekehrt denselben durch die ganze Stufenleiter seiner Arten und Unterarten hindurchzuführen und dadurch die Möglichkeit der Verknüpfung der Begriffe festzustellen, der ist nach Plato der wahre dialektische Künstler.

Bei der Begriffsbildung soll die Induktion eingehalten werden. Der Begriff soll das Wesen der Dinge bieten, und dieses Wesen besteht in dem, was allen Einzelnen einer Gattung gemeinsam ist; es enthält die entscheidenden Merkmale desselben. Der Fortgang dieser Erkenntniss soll durch Beispiele vermittelt werden. Zur mehreren Sicherheit sollen dabei auch die negativen Instanzen aufgesucht und erwogen werden, und es sollen, wie schon die Eleaten verlangt, die Folgen nicht bloss bei dem bejahenden, sondern auch bei dem verneinenden Satze geprüft werden; aber nicht bloss um, wie die Eleaten wollen, die gewöhnlichen Vorstellungen aufzuheben, sondern um auch ein positives Resultat zu erreichen. Der zweite Theil der Dialektik, die Eintheilung, bietet umgekehrt die Unterschiede, durch welche die eine Gattung sich in ihre Arten besondert. Es soll dabei die natürliche Gliederung eingehalten, und die Mittelbegriffe dürfen nicht übersprungen werden.

Diese platonische Dialektik trifft, sorgfältig betrachtet, genau mit dem induktiven Verfahren zusammen, wie es schon Aristoteles demnächst eingehalten hat und wie

es auch den Fortschritten der modernen Naturwissenschaften zu Grunde liegt; denn das Einzelne, aus welchem der Begriff entwickelt wird, kann nur durch Erfahrung kennen gelernt werden; das Gemeinsame der Vielen kann nur durch genaue Beobachtung festgestellt werden, und durch dieselben Mittel kann auch nur erkannt werden, ob eine bestimmte Verbindung von Begriffen oder ein Gesetz für alle Einzelnen gültig ist. Die Wichtigkeit der negativen Instanzen für die Induktion ist neuerlich insbesondere von Stuart Mill in seiner Logik ebenfalls dargelegt worden.

Wenn in dem zweiten Theile dieser platonischen Dialektik, in der Eintheilung, ein Wiederherabsteigen bis zu den untersten Arten verlangt wird, so ist das keineswegs jenes deduktive Verfahren, wie es seit Hegel geltend gemacht worden ist, wonach aus dem obersten Begriff allein, ohne alle Beihülfe der Erfahrung, der weitere Inhalt eines Gebiets, wie er in den Arten enthalten ist, entwickelt werden soll. Von einem Umschlagen des abstrakten Begriffs in sein Gegentheil und von der dann eintretenden spekulativen Verbindung beider Gegensätze zu einem concreten Begriff ist weder bei Plato, noch bei Aristoteles eine Spur zu finden, vielmehr erhellt, dass Plato, wenn er die Einhaltung der natürlichen Gliederung verlangt, auch hier die Erfahrung zu Grunde legt und die genaue Beobachtung des Einzelnen verlangt, ohne welche diese Einhaltung geradezu unmöglich ist. Indem bei dem Aufsteigen zum höchsten Begriffe die specifischen Unterschiede der niederen und höheren Arten allmälig bei Seite gelegt werden müssen, verschwinden sie deshalb für den Philosophen nicht, vielmehr werden sie bei dem Herabsteigen (Eintheilen) aus dem ihm noch gegenwärtigen Vorrath allmälig wieder aufgenommen und dem höchsten Begriffe nach und nach wieder angefügt. Beispiele sollen dies unterstützen, d. h. auch hier soll das Einzelne, d. h. die Erfahrung und Beobachtung, überall den entscheidenden Anhalt abgeben.

Damit steht denn allerdings die andere Lehre Plato's anscheinend im direkten Widerspruch, wonach er die Sinneswahrnehmungen für kein Mittel zur Wahrheit anerkennt, sondern das wahrhaft Seiende (ὀντως ὀν) nur durch das Denken

erreichen lässt. Indess verschwindet dieser Gegensatz, wenn man festhält, dass Plato unter dem wahrhaft Seienden nur das Allgemeine als solches versteht, d. h. die besondere Form, welche dem mittelst der Erfahrung erlangten Inhalte durch das trennende begriffliche Denken gegeben wird und nur durch dieses gegeben werden kann. Indem dieses Allgemeine durch Abtrennung alles Veränderlichen und Vergänglichen in den Einzelnen die Natur des Ewigen und Unveränderlichen erhält, geräth es bei Plato in einen Gegensatz zu dem Einzelnen, und Plato übersieht, dass trotz diesem Analysiren und Abtrennen der Inhalt, welcher dem Allgemeinen, als einem Gemeinsamen und dem Wesen der Einzelnen, belassen wird, doch auch nur aus der Erfahrung stammt; denn er ist der Rest der in dem Wahrgenommenen enthaltenen Bestimmungen, welcher sonach in allem Einzelnen gemeinsam wahrgenommen worden ist. Indem Plato dies übersah, entwickelten sich dadurch bei ihm seine Ideen, die er deshalb auch in eine andere Welt verlegt, während das irdische Einzelne durch sein Theilhaben an den Ideen (*μετεχειν*) doch auch jenes Allgemeine und Ewige in sich enthält.

Wenn so Beides, diese Dialektik Plato's und seine Ideenlehre, richtig verstanden, in keinem Widerspruch stehen, so erhellt, dass die Erkenntnisstheorie bei Plato genau mit derjenigen des neuen philosophischen Realismus übereinstimmt; es war nur eine poetische Zugabe, wenn er das Allgemeine mit einem etwas verfeinerten, aber doch sinnlichen Inhalte als Ideen in eine jenseitige Welt versetzte.

Der grosse Unterschied der platonischen Dialektik gegen die der Eleaten bedarf sonach keiner weiteren Auseinandersetzung, und es ist unbegreiflich, wie bei dieser, in der Republik von Plato so ausführlich entwickelten Dialektik Hegel die Dialektik, welche Parmenides in unserm Dialoge übt, für das höchste Meisterstück platonischer Dialektik erklären kann. Beide unterschieden sich so stark, dass erst mit der platonischen Dialektik jener grosse Umschwung in der griechischen Philosophie beginnt; erst mit seiner Dialektik wurde es Plato und später Aristoteles und den übrigen Philosophenschulen möglich, ihre Philosophie mit einem reichen Inhalt

zu erfüllen, während deren doktrinäre Vorgänger, insbesondere Heraklit und die Eleaten, nicht über wenige oberste und abstrakte Sätze hinauskamen und den Uebergang in den Reichthum des Concreten zu finden nicht vermochten.

Nachdem Plato seine Dialektik ausgebildet und ihren hohen Werth in den Ergebnissen seiner philosophischen Untersuchungen erkannt hatte, wird ihm unzweifelhaft auch der Gedanke gekommen sein, das Mangelhafte, Gefährliche und Schwankende der eleatischen Dialektik darzulegen. Es wird ihm dies um so nothwendiger erschienen sein, als diese Dialektik von den Eleaten, Megarikern und Sophisten noch fortwährend benutzt, ja insbesondere von letzteren zu Angriffen auf seine eigene Lehre in Anwendung gebracht wurde. Um diesen seinen Zweck zu erreichen, verfasste Plato den Dialog Parmenides. Es handelt sich also in ihm durchaus nicht um die Begründung irgend eines materiellen philosophischen Ausspruchs, sondern lediglich um die Methode, mit welcher von jenen anderen Schulen die Wahrheit gesucht wurde. Die Darlegung, dass mit dieser Methode über Tautologien hinaus kein Inhalt erlangt, und umgekehrt jede Behauptung mit ihr bewiesen und auch widerlegt werden könne, dies war das Ziel, was dem Plato bei diesem Dialoge vorschwebte. Dieses Ziel war auch für seine Zeit bedeutend genug, um es mit allem Ernste anzustreben, denn ohne Beseitigung dieser Methode konnte eine inhaltsvolle Philosophie nicht geschaffen werden.

Aus diesem Gesichtspunkt aufgefasst, erscheint der Dialog in allen seinen Theilen zusammenstimmend; alles Sonderbare und Unbegreifliche verschwindet, und zugleich wird dieses Ziel mit einem Scharfsinn und einer Gewandtheit verfolgt, welche zeigt, dass Plato diesen Dialog nur erst in seiner reiferen zweiten schriftstellerischen Periode verfasst haben kann.

Nichts ist deshalb verkehrter, als in dem Dialog eine Darstellung der eigenen Philosophie Plato's und zwar in ihrer tiefsten Innerlichkeit zu suchen; ebenso verkehrt ist es, wenn gesagt wird, dass die in dem Dialog geübte eleatische Dialektik als Muster hingestellt sei, oder dass mit ihr die eigene

Lehre Plato's eine tiefere Begründung habe erhalten sollen, oder dass überhaupt in diesem Dialoge ein materieller Inhalt habe begründet oder habe gezeigt werden sollen, wie die Lehre der Eleaten zu einer höheren Stufe in der platonischen Philosophie fortgebildet worden sei.

Vielmehr ist der ganze Dialog in einem gewissen ironischen Sinne abgefasst. Deshalb hat Plato gerade den Parmenides zum Hauptredner gewählt; er, als der grösste Philosoph der eleatischen Schule, als der Begründer ihrer Dialektik sollte hier gerade durch die consequente Ausübung dieser seiner Dialektik darthun, dass dieselbe ein völlig untaugliches Mittel zur Gewinnung der Wahrheit sei. Deshalb lässt ihn Plato auch äusserlich eine beinahe komische Figur spielen, welche in einem Athem die stärksten Gegensätze auf höchst gründliche Weise für gleich wahr darlegt und sich nicht im Mindesten durch die grellen Widersprüche, welche bei der Anwendung dieser Dialektik herauskommen, stutzig machen lässt. Deshalb spielt auch der junge Aristoteles darin eine höchst traurige Rolle; er darf nur Ja oder Nein sagen, damit die Dialektik des Parmenides keine Unterbrechung in ihrem Redestrom erleide, und endlich hält es deshalb Plato nicht der Mühe werth, die unsinnigen Sätze, mit welchen dessen Rede schliesst, noch einer besonderen Widerlegung zu würdigen, da jener Schluss schon die beste Widerlegung seiner selbst und der zu diesem Schluss führenden Dialektik ist.

Es bleibt indess noch übrig, einige Bedenken, welche gegen die hier gegebene Ansicht sich vielleicht erheben könnten, zu erledigen. Zunächst könnte man fragen, weshalb, wenn Plato nur die Widerlegung der eleatischen Dialektik mit diesem Dialog beabsichtigt habe, er diese Widerlegung nicht direkt so geboten habe, wie es hier in diesem Aufsatze geschehen ist, und warum er statt dessen nur einen indirekten, gewissermassen Unmöglichkeitsbeweis darin gegeben habe, der viel umständlicher sei und überdem leicht falsch verstanden werden könne, wie die bisherigen Commentare zeigen. Dies erklärt sich indess einfach daraus, dass Plato diesen direkten Beweis nicht liefern konnte, weil er in Bezug auf die Beziehungsformen, welche die Hauptmittel der elea-

tischen Dialektik bildeten, in derselben Unklarheit sich befand, wie die Eleaten selbst. Die Schwierigkeiten und Widersprüche, zu welchen diese Beziehungsformen Den, welcher sie für seiende Eigenschaften der Dinge hält, führen, hat Plato selbst in mehreren seiner Dialoge dargelegt; insbesondere im Theätet. Er gibt da das Beispiel, dass sechs Bohnen, ohne ihre Zahl zu verändern, gleichzeitig mehr und weniger seien, je nachdem man vier oder zwölf Bohnen dagegen hält. Theätet will dem ausweichen; Sokrates stellt deshalb dort fest: 1) dass niemals etwas mehr oder weniger werden könne, so lange es sich selbst gleich ist; 2) dass, wenn einem Gegenstande nichts zugesetzt, noch abgenommen werde, er weder wachse, noch schwinde; 3) dass das, was vorher nicht war, unmöglich nachher sein könne, ohne geworden zu sein oder zu werden (155 A.), welche Sätze Theätet als richtig anerkennt. Nun gibt Sokrates das Beispiel, dass er selbst jetzt zwar grösser sei, als Theätet, aber dass er nach Jahresfrist kleiner als Theätet sein werde, obgleich er selbst in diesem Jahre weder wachsen noch abnehmen werde; ein Ergebniss, was offenbar jenen drei Sätzen widerstreite. Und ebenso werde es sich mit tausend und aber tausend Dingen verhalten. Theätet wundert sich darüber ungemein und erklärt, dass bisweilen, wenn er dies recht betrachte, ihm ordentlich schwindlich würde. Sokrates lobt ihn deshalb, weil es keinen anderen Eintritt in die Philosophie gebe, als die Verwunderung; anstatt aber nun selbst eine Lösung zu geben, verlässt Sokrates diese Frage und geht zur Lehre des Heraklit und Protagoras über, ohne auf jene Frage zurückzukommen, obgleich in der Lehre jener Männer eine Lösung derselben ebenfalls nicht zu finden ist; denn der Satz des Heraklit, dass es nur Bewegung gebe, und der Satz des Protagoras, dass für Jeden das, was er wahrnimmt, auch das Wahre sei, haben durchaus keine Beziehung auf jene Frage.

Ganz ebenso verfährt auch Plato, wenn er in anderen Dialogen auf diese sonderbaren Ergebnisse der Beziehungsbegriffe zu sprechen kommt; insbesondere wird das Beispiel oft benutzt, dass Sokrates zugleich älter sei, als sein Schüler, und auch jünger, als sein Vater. Auch da bietet Plato

keine Lösung, sondern verlässt einfach die Frage, wie im Theätet.

Schon dies deutet an, dass Plato zwar diese Sonderbarkeit der Beziehungsbegriffe bemerkt, aber selbst keine Lösung derselben zu bieten vermocht hat. Noch bestimmter erhellt dies aber daraus, dass Plato von diesen Beziehungsbegriffen ebenfalls Ideen annimmt, also nach seiner Auffassung ihnen dieselbe Selbstständigkeit oder seiende Natur beilegt, wie den seienden Dingen oder deren Eigenschaften. So behauptet Sokrates schon in unserem Dialoge, dass es eine Idee von der Aehnlichkeit und eine andere von der Unähnlichkeit gebe, und dass die einzelnen irdischen Dinge durch Theilnahme an diesen Ideen sowohl ähnlich, wie auch unähnlich werden könnten, ein Ausspruch, der ganz mit der platonischen Ideenlehre übereinstimmt. Nun liegt aber darin eine völlige Verkennung der Natur der Beziehungsformen; denn danach wäre es möglich, dass eine einzelne Sache für sich allein durch diese Theilnahme an der Idee der Aehnlichkeit eine ähnliche werden könnte, ohne dass eine zweite Sache dazu nöthig wäre, obgleich diese doch nicht entbehrt werden kann, wenn man von Aehnlichkeit, Verschiedenheit sprechen und überhaupt irgend einen Beziehungsbegriff von einem Gegenstande aussagen will. Zeller hat in seiner Geschichte der griechischen Philosophie (Bd. II, Erste Abtheilung, S. 585 u. 589, III. Ausgabe) sehr gründlich dargelegt, dass Plato in dieser Weise selbstständige Ideen von den Beziehungsformen (Verhältnissbegriffe nennt sie Zeller) angenommen habe, und viele Beispiele dazu aus den Dialogen beigebracht. Selbst als Plato später zweifelhaft wurde, ob er auch Ideen von Dingen, die der Mensch gemacht, wie Tische, Häuser u. s. w. annehmen solle, ist er doch nie darauf gekommen, dass selbstständige seiende Ideen für die Beziehungsformen mit der Natur der letzteren ganz unvereinbar sind.

Dies Alles beweiset vollständig, dass Plato über die Natur der Beziehungsformen niemals zur Klarheit gelangt ist und mittelbar ergibt sich dies auch aus den Schriften seines Schülers, des Aristoteles. In seinen Kategorien hat dieser die Beziehungen, als *τα προς τι*, zwar zu einer besonderen

Klasse der Kategorien erhoben, und damit schon einen grossen Fortschritt über Plato hinausgethan, allein über die Frage, ob diese Beziehungsformen ein Seiendes oder bloss Vorstellungen sind, die lediglich innerhalb des Denkens auftreten, ohne dass sie für sich ein Seiendes abbilden, ist auch Aristoteles immer schwankend geblieben, wie aus vielen Stellen seiner Metaphysik und Physik nachgewiesen werden kann. Hätte also schon Plato darüber Klarheit erlangt, so würde offenbar auch Aristoteles nicht mehr in diesem Schwanken sich bewegt haben.

Wenn also dem Plato diese Klarheit in Bezug auf die Beziehungsformen abging, so erledigt sich auch damit das angeregte Bedenken, weshalb Plato die eleatische Dialektik nicht direct, statt nur indirect angegriffen habe. Plato konnte diesen directen Beweis nicht liefern; aber da er trotzdem von der Unwahrheit dieser Dialektik überzeugt war, so blieb ihm nur der indirecte Beweis übrig und diesen hat er, wie der Dialog ergibt, auf das Gründlichste geführt. Wenn er im Uebrigen den Parmenides gleich im Beginn seiner Rede vielerlei beweisen lässt, was der eleatischen Lehre widerspricht, z. B. die Grenzenlosigkeit des Eines, während es doch nach dieser Lehre begrenzt sein und die Kugelgestalt an sich haben soll, so treffen diese Punkte nicht die Methode, um deren Widerlegung ihm allein zu thun war. Hier hat er aber mit grosser Meisterschaft diese Methode genau nach den Vorschriften der Eleaten eingehalten und gerade durch diese consequente Einhaltung gezeigt, dass sie schliesslich zu einem Resultate führt, welches kein vernünftiger Mensch annehmen kann. Ein solcher Beweis war für jene Zeit der alleinige, welcher überdem auf allgemeines Verständniss rechnen konnte und welcher auch wirklich den Erfolg hatte, den Plato bezweckte; denn diese hohle, täuschende, in Widersprüche verwickelnde Dialektik verschwand sehr bald und die Philosophie nahm von Plato ab selbst in den einseitigen Schulen der Cyniker, Cyrenaiker, wie später in der Lehre des Aristoteles, des Epikur und der Stoiker eine Richtung, welche immer mehr das Wahrnehmen zur Geltung brachte und allein es möglich machte, dass die Philosophie sich nun mit einem reichen Inhalt erfüllen konnte.

Schwieriger ist ein zweites und letztes Bedenken zu erledigen, welches sich auf den ersten Theil des Dialogs bezieht, wo Sokrates die Ideenlehre Plato's benutzt, um die dialektischen Beweise des Zeno zu widerlegen. Mit diesen Bedenken sollen nicht die Verstösse gegen die Chronologie gemeint sein, welche hier geschehen, denn in dieser Beziehung hat sich Plato auch in anderen Dialogen manche Freiheit genommen und sie sind für den philosophischen Gedankengang auch völlig unschädlich. Vielmehr bezieht sich das Bedenken darauf, dass dieser erste Theil überhaupt zu dem dargelegten Zweck dieses Dialogs gar nicht zu passen scheint, und noch mehr gilt dies von dem Ausgang dieses Theils, wo Sokrates sich für überwunden bekennt. Die Erklärungen, welche die Commentatoren bisher hier gegeben, scheinen wenig zu passen. Die Annahme, dass Plato selbst bei Abfassung des Dialogs mit seiner Ideenlehre noch nicht im Reinen gewesen, befriedigt nicht, denn dann lag es doch sehr nahe, diese Benutzung der Ideenlehre zur Widerlegung der Beweise des Zeno ganz bei Seite zu lassen. Indess steht dieser Ansicht der noch viel wichtigere Grund entgegen, dass die Einwürfe, welche Parmenides gegen die Ideen macht, genau mit denen übereinstimmen, welche Aristoteles in seiner Metaphysik B. I Kap. 9 dagegen erhebt. Hätte Plato erst nach Abfassung dieses Dialogs die Gründe gefunden, welche diese Einwürfe beseitigen, so würde er sie in seinen späteren Dialogen sicherlich geltend gemacht haben. Dass dies aber niemals geschehen ist, erhellt eben aus der erst nach Plato's Tod abgefassten Metaphysik des Aristoteles, da dieser sonst jedenfalls diese späteren Gründe des Plato erwähnt haben würde.

Noch sonderbarer ist die Meinung, dass die Angriffe des Parmenides gegen diese Ideenlehre durch den Fortgang des Dialogs selbst beseitigt und durch die Verbindung von Einheit und Vielheit ihre Erledigung erhalten haben. Der zweite Theil, die Rede des Parmenides, zeigt davon nicht die mindeste Spur; er erklärt vielmehr die Einheit mit der Vielheit für unvereinbar, und die Hauptsache, die Darlegung, dass in den Ideen diese Aufgabe gelöst werde, bleibt völlig aus und konnte auch der Natur der Sache nach von Parmenides gar nicht geboten

werden. Hätte Plato diesen ersten Theil, die Ideenlehre zur Widerlegung der eleatischen Dialektik in dieser Weise benutzen wollen, so wäre es doch dringend geboten gewesen, entweder am Ende des ersten oder zweiten Theils dies mit klaren Worten auszuführen und nicht dem Gegner das letzte Wort zu lassen. Dazu kommt, dass ja die Ideenlehre an demselben Fehler, wie die eleatische Dialektik leidet. Die Beziehungsbegriffe werden in ihr ebenso wie bei den Eleaten zu selbstständigen Seinsbegriffen und zwar jede für sich zu einer Idee erhoben und können dadurch, wie schon dargelegt worden, ihre Aehnlichkeit, ihre Gleichheit, ihre Grösse u. s. w. schon einer einzelnen Sache durch Theilnahme an ihnen mittheilen, ohne dass ein zweiter Gegenstand dazu erforderlich ist, durch welchen doch diese Begriffe erst einen Sinn und eine Bedeutung erlangen. Indem diese Verwechslung der Beziehungen mit seienden Bestimmungen den wunden Punkt in der eleatischen Dialektik bildet, kann offenbar die Ideenlehre, welche an dem gleichen Fehler leidet, nicht zu deren Widerlegung benutzt werden. Ferner wird in diesem ersten Theile vieles verhandelt, was auf die eleatische Dialektik keinen Bezug hat; insbesondere die Unbestimmtheit, wie weit Ideen für die einzelnen Arten der Dinge anzunehmen sind und die Unklarheit, welche in dem Theilhaben (*μετεχειν*) der sinnlichen Dinge an den Ideen enthalten ist, und welche Plato bis an sein Ende nicht hat beseitigen können. Ja zuletzt benutzt Parmenides in diesem ersten Theile einen Grund, bei welchem er der Wahrheit rücksichtlich der Natur der Beziehungen viel näher kommt, als es in der Ideenlehre geschieht. Er zeigt, dass die Idee der Herrschaft sich nur auf die Idee der Knechtschaft in dem Reiche der Ideen beziehen könne, und dass beide Ideen sich nicht auf die Herren und die Knechte der irdischen Welt beziehen können, da die Beziehung, als Idee aufgefasst, nothwendig auch ihr Bezogenes in ihrer eigenen Welt haben müsse und nicht in einer ganz von ihr geschiedenen irdischen Welt, weil jede Beziehung nothwendig Gleichartigkeit zwischen Beziehendem und Bezogenem verlange. Gerade bei diesem Punkte erklärt sich Sokrates für besiegt.

Nach der Ansicht des Unterzeichneten dürfte sich die Sache wohl einfach so erklären lassen: Plato war allerdings mit seiner Ideenlehre schon im Reinen, als er diesen Dialog abfasste, und sein Zweck dabei war, die Nichtigkeit der eleatischen Dialektik darzulegen. Er war damals aber auch schon von der vollen Wahrheit seiner eignen Lehre überzeugt, und da diese Wahrheit sich mit den Resultaten der eleatischen Dialektik nicht vertrug, so benutzte er seine eigene Lehre zunächst als ein Beweismittel gegen diese Dialektik, indem er durch die von Parmenides geschehende Anwendung dieser Methode zeigte, dass, wenn man ihr vertraue, auch die Ideenlehre dadurch zerstört werden könne. Da nun aber die Wahrheit dieser Ideenlehre für Plato und seine Anhänger unbedingt feststand und durch eine viel vollkommenere Dialektik nach Plato's Ueberzeugung erwiesen war, so lag in diesem ersten Theile des Dialogs ebenfalls ein indirekter Beweis, dass die eleatische Methode nichts tauge, weil nämlich selbst das Wahre durch sie in Widersprüche verwickelt und zu Nichte gemacht werden könne. Auch hier ist also die Rede des Parmenides nur ironisch im Sinne Plato's aufzufassen. Für Plato galt diese Widerlegung der Ideenlehre durch Parmenides, obgleich dieser das letzte Wort dabei behält, nicht als eine wirkliche Widerlegung, vielmehr folgte gerade daraus, dass sie selbst die Ideen angreifen konnte, obgleich diese für Plato und seine Schule die höchste Wahrheit enthielten, umgekehrt, dass die Dialektik der Eleaten nichts tauge. Der Beweis ist auch hier nur ein indirekter, da Plato, wie erwähnt, den direkten Beweis nicht führen konnte, und deshalb schweigt er auch auf diese Einwürfe des Parmenides. Gerade das formell logisch Richtige von dessen Begründungen war für Plato und seine Anhänger ein Beweis mehr, dass diese Dialektik dennoch eine falsche sein müsse, weil sie eben selbst die höchste Wahrheit, das Dasein der Ideen zweifelhaft zu machen vermöge.

Da indess dieser Beweis vielleicht schon bei seinen Anhängern und noch mehr bei den anderen Schulen nicht für völlig genügend gelten konnte, so dehnte Plato im zweiten Theile des Dialogs seine Aufgabe weiter aus und zeigte, dass mit dieser Dialektik auch die eigene Lehre der Eleaten, sowie

überhaupt jedweder positive oder negative Ausspruch vernichtet werden könne. Damit ergibt sich auch der enge Zusammenhang beider Theile; das was der erste begonnen hat, erhält in dem zweiten seine Vollendung, und um dieses Zieles willen lässt Plato im ersten Theile den Parmenides auch Einwürfe erheben, die nicht gerade mit der eleatischen Dialektik zusammenhängen. Dergleichen Abschweifungen und Ausweichungen von dem Thema sind überhaupt in den Dialogen Plato's keine Seltenheit. Auch das, was Plato in dem mit dem Parmenides verwandten Dialog Theätet den Sokrates über seine Hebammenkunst und über das Wesen des ächten Philosophen sagen lässt, sind Beispiele solcher Abschweifungen, welche daher gegen eine sonst begründete Erklärung und Auffassung unseres Dialogs nicht geltend gemacht werden können.

So kann das schliessliche Ergebniss der hier geschehenen Untersuchung dahin zusammengefasst werden, dass Plato in diesem Dialog weder seine eigene Lehre, noch überhaupt ein materielles philosophisches Thema hat entwickeln und begründen wollen, sondern er hat lediglich zeigen wollen, dass die Dialektik der Eleaten eine durchaus schlechte Methode enthalte, welche, anstatt zur Wahrheit hinzuführen, in ihrer folgerechten Anwendung vielmehr zur Aufhebung jeder Wahrheit und jedes philosophischen Systems führe. Diesen Beweis hat aber Plato nur indirekt führen können, weil er die Natur der Beziehungsformen noch nicht klar erkannt hatte und gerade in dem falschen Gebrauch dieser der Hauptmangel der eleatischen Dialektik enthalten war; er konnte deshalb nur jene indirekten Beweise bieten, wie sie sowohl im ersten, wie im zweiten Theile des Dialogs enthalten sind.

Dies Ergebniss könnte noch weiter im Einzelnen durch viele Stellen des Dialogs gerechtfertigt werden; indess ist dazu hier der Raum nicht vorhanden. Leser, welche sich dafür interessiren, können diese Benutzung des Einzelnen in der Uebersetzung und den Erläuterungen dieses Dialogs finden, welche in einiger Zeit in der philosophischen Bibliothek bei der Buchhandlung Koschny in Leipzig erscheinen werden.

Berlin, im Juli 1880. v. Kirchmann.

Die Aufgabe der Erkenntnisstheorie und die Wundt'sche Logik.

II.

Indem ich mich nach dem Gesagten zu dem in der Ueberschrift genannten Werke wende, habe ich zunächst nicht nöthig zu constatiren, dass wir es in demselben mit erkenntnisstheoretischer, nicht lediglich formaler Logik zu thun haben. Bezeichnet sich ja der vorliegende erste Band ausdrücklich als Erkenntnisslehre. Für die Zurückweisung einer bloss formalen Logik führt weiterhin die Einleitung den doppelten Grund an, dass dieselbe die Denkgesetze nur aufstelle, ohne ihr Entstehen und die Gründe ihrer Gültigkeit zu zeigen, und dass sie es unterlässt, die wissenschaftlichen Verfahrungsweisen auf ihre logischen Regeln zurückzuführen. Freilich werden nun trotz dieser Erklärung, der zufolge offenbar Logik in ihrem ersten und grundlegenden Theile nichts anders wäre, als ein Stück Psychologie, — denn wie anders als auf dem Wege psychologischer Untersuchung sollten die Grundlagen des Erkennens gefunden werden können? — es werden, sage ich, trotzdem gleich Eingangs Logik und Psychologie der Art einander gegenübergestellt, dass der ersteren ausschliesslich die Aufgabe zufällt, festzustellen, wie sich der Verlauf unseres Gedanken entwickeln *solle*, während diese zu zeigen hat, wie sich derselbe wirklich vollzieht. Es erklärt sich aber dieser scheinbare Widerspruch leicht, wenn man bemerkt, dass die Aufstellung der Denknormen immerhin als das eigentliche Ziel der logischen Wissenschaft erscheint und darum auch wohl (S. 7) für sich und abgesehen von der Erkenntnisslehre als Logik bezeichnet wird. Damit soll dann doch nicht die erkenntnisstheoretische Begründung für auch entbehrlich erklärt, das Sollen seiner nothwendigen Wirklichkeitsbasis beraubt werden.

Sollte an der Richtigkeit dieser Auffassung auf Grund der Einleitung noch Zweifel bestehen können, so würde derselbe völlig gehoben durch den ersten Abschnitt des Werkes („von der Entwicklung des Denkens"), der die erkenntniss-

theoretische Logik aus der Psychologie durchaus hervorwachsen lässt, der Art, dass erst im dritten und letzten Kapitel desselben das Logische diejenigen Bestimmungen erhält, die es ihm möglich machen, vom allgemein Psychologischen sich zu sondern und fernerhin selbstständigere Wege zu wandeln.

Gehen wir auf den genannten Abschnitt etwas näher ein. Wir haben dann zunächst zu constatiren, dass als die erste Stufe in der Entwicklung des Denkens die der associativen Verbindungen (Kap. I) zu gelten hat, dass dieser als zweite Stufe die der apperceptiven Verbindungen folgt, die bereits ausdrücklich als Denkverbindungen bezeichnet werden, dass endlich hierzu im dritten Kapitel die Dreizahl von Merkmalen kommt, die den eigenthümlichen Werth des Denkens vor sonstigen geistigen Vorgängen allererst vollständig begreiflich macht.

Es führen aber den Namen der associativen diejenigen Verbindungen, „die vermöge irgend welcher Beziehungen der Vorstellungen zu einander ohne die unmittelbare Mitwirkung der Apperception hergestellt werden", während als apperceptive diejenigen bezeichnet werden, bei deren Zustandekommen jene den Vorstellungsverlauf begleitende Willensthätigkeit activ eingreift. Damit ist weder gesagt, dass jene lediglich den associativen Gesetzen ihr Dasein verdanken, noch dass bei diesen die Association gar nichts zu thun hätte. Vielmehr entscheidet überall erst der Akt der Apperception, welche von den vielen auf Grund der Association möglichen Verbindungen wirklich ausgeführt wird (S. 25) und umgekehrt muss überall Association vorhanden sein, wo eine Verbindung geschehen soll. Es ist aber von der activen Apperception, die unter verschiedenen sich darbietenden Verbindungen eine bestimmte selbstthätig auswählt, wohl jene andere passive Willensthätigkeit zu unterscheiden, die entweder nur die an und für sich schon herrschenden Empfindungen in den Blickpunkt des Bewusstseins hebt, oder in ihrer Auswahl durch irgend welche Dispositionen des Bewusstseins bestimmt ist. Ist bei den associativen Verbindungen jene Apperception niemals entbehrlich, so sind apperceptive Verbindungen solche, bei denen die active Apperception vorherrscht.

Man könnte hier schon die Beantwortung zweier Fragen vermissen, die doch von entscheidender Wichtigkeit scheinen. Die eine geht dahin, ob man denn mit dem Verfasser eine besondere, den Vorstellungsverlauf auf besondere Weise beeinflussende Apperceptionsthätigkeit überhaupt annehmen dürfe; die andere lautet, ob nicht, falls sie existirt, auch die active Apperception, wie die passive von irgend welchen nicht dem Wollen angehörigen Factoren derart beeinflusst zu denken sei, dass ein thatsächlicher Unterschied der beiden im Grunde nicht bestehe. In der That denke ich wenigstens hinsichtlich der ersten Frage nicht wie der Verf. Wo ein a ein b beständig oder in vielen Fällen begleitet, so, dass ein Causalzusammenhang zwischen beiden feststeht und doch nicht b für die Ursache des a gehalten werden kann, da besteht immer noch die doppelte Möglichkeit, einmal dass a Ursache des b sei, und dann, dass a nur als ein Nebenerfolg der wahren, vielleicht der unmittelbaren Wahrnehmung sich verbergenden Ursache des b zu gelten habe. So ist der Blitz, diese Lichterscheinung, nicht die Ursache des Donners, sondern ein zweites Produkt eben des Naturvorgangs, der auch den Donner erzeugt. So ist das eigenthümliche Spannungsgefühl, das wir haben, wenn wir Gegenstände heben, nicht die Ursache der Bewegung, sondern das begleitende Phänomen, in dem sich die Auslösung der manchfachen, unserm unmittelbaren Bewusstsein unzugänglichen mechanischen Vorgänge, deren schliessliches Resultat die Bewegung ist, unserer Empfindung verräth. Ich meine nun, dass wir auch in den eigenthümlichen inneren Spannungen, die wir bei gewissen Vorstellungsvorgängen empfinden, nichts Anderes zu sehen haben, als die Phänomene, durch welche gewisse Weisen der Vorstellungen sich gegenseitig zu beeinflussen und gegeneinander zu arbeiten, von ihrem Vorhandensein Kunde geben. Sie brauchen dann doch mit diesen ihrer eigensten Eigenthümlichkeit nach unbekannten Momenten des psychischen Geschehens nicht mehr Aehnlichkeit zu haben, als das Spannungsgefühl im Arme mit den molekularen Vorgängen, die der Bewegung des Gliedes voraufgehen.

Ich bin aber auch weiterhin der Meinung, dass, wenn der vom Verfasser statuirte Willenseinfluss existirte, dennoch

immer etwas in der Seele existiren müsste, das den Willen veranlasste, diesen und nicht jenen Vorstellungen auf diese und nicht jene Weise zu Gute zu kommen, und dass dies Etwas in jedem Falle in einer besonderen Beschaffenheit der Vorstellungen selbst oder in irgend welcher sonstigen „Disposition" des Gemüths — der Ausdruck ist allgemein genug — bestehen müsste, dass demnach allerdings der Vorgang der activen Apperception mit dem der passiven, wie ihn der Verfasser beschreibt, im Wesentlichen zusammenstimmen würde.

Daraus folgt ein Doppeltes. Haben überhaupt die apperceptiven Vorgänge, ich meine diejenigen psychischen Akte, die nicht ohne begleitende Wollungen zu Stande kommen, eine besondere erkenntnisstheoretische Bedeutung, dann darf man, vorausgesetzt dass Erkenntniss wirklich aus ihren letzten zugänglichen Gründen erklärt werden soll, sich in keinem Falle damit begnügen, für diese Vorgänge entsprechende Willensakte einfach verantwortlich zu machen, vielmehr muss man suchen — sei es auch nur im Allgemeinen — die Factoren aufzuzeigen, die nach der einen Ansicht den Willen veranlassen, diese oder jene Leistung zu vollziehen, nach der andern die Vorstellungsvorgänge und mit ihnen zugleich das begleitende Willensphänomen zu Wege bringen. Sind zweitens gewisse „apperceptive" Vorgänge a *vor* andern b erkenntnisstheoretisch bedeutsam, dann kann der Vorzug der a in keinem Falle auf einem thatsächlichen Unterschied der Activität und Passivität der Apperception beruhen, da ja die Apperception, wenn sie überhaupt ein Besonderes ist, immer gleich activ und passiv heissen muss, vielmehr besteht auch hier die Forderung, weiter zurückzugehen auf den Unterschied derjenigen psychischen Factoren, die die active oder passive Apperception machen, bezw. das *Bewusstsein* der Activität oder Nichtactivität allererst in uns erzeugen.

Dem Verfasser nun sind die activen Apperceptionen von derart besonderer erkenntnisstheoretischer Bedeutung, dass sie im Grunde das Denken im Unterschied vom blossen Verknüpfen und Aneinanderreihen von Vorstellungen machen. Oder vielmehr — es *scheint* nur, als solle mit dem Gegensatz der beiden Apperceptionen eine scharfe Scheidung der

Denkakte von sonstigen Vorstellungsleistungen gewonnen sein. In Wirklichkeit tritt im weiteren Verlauf der Untersuchung jener Gegensatz in den Hintergrund und es bleiben nur abgeleitete Bestimmungen, die keineswegs mit ihm zugleich stehen und fallen.

Ich hebe von diesen Bestimmungen hier schon eine hervor. Es hat nämlich ohne Zweifel das Denken vor dem gewöhnlichen Verlauf des associativen Vorstellens den Vorzug, von bestimmten Punkten aus nach bestimmten Zielen hin sich zu bewegen, mithin geregelt zu verlaufen. Ueberall aber, wo dies der Fall ist, wo in unserm Vorstellungsleben derart herrschende Punkte sich finden, die Anderes nach sich bestimmen, Vorgänge in Bahnen lenken, die sie sonst nicht eingeschlagen haben würden, da entsteht in uns ein Bewusstsein der Thätigkeit, Activität, Spontaneität. Folglich wird das Denken von einem solchen Bewusstsein nothwendig begleitet sein. Dies ist aber nicht Alles. Nähere Untersuchung zeigt auch, dass in gewissen Phänomenen des Wollens, in gewissen unserem Activitätsbewusstsein angehörigen Erscheinungen also — denn auf Willensphänomenen, die unser Vorstellen begleiten, beruht das Bewusstsein der innern Activität — das specifisch Eigenthümliche besteht, das das Denken von allen sonstigen Bewusstseinsvorgängen unterscheidet.

Der Verfasser nun ist es, der die Spontaneität des Denkens deutlich in's Licht stellt und das Denken schon in seinen ersten Anfängen ausdrücklich als eine „unmittelbare innere Willenshandlung" bezeichnet. Dass und wie er dies thut, scheint mir im höchsten Maasse werthvoll. Immerhin bleibt, wie ich meine, zu bedauern, dass er darauf verzichtet, die besondere Art der Willensphänomene, die das Eigenthümliche des Denkens ausmachen, vor anderen zu bezeichnen und den psychologischen Gründen dieses wie des Activitätsbewusstseins überhaupt weiter nachzugehen; da nicht nur Activität überall ist, wo Vorstellen ist, und insbesondere das „willenloseste" Phantasiespiel unter Umständen ebenso spontan sein kann, wie das spontanste Denken, sondern auch das Bewusstsein der Spontaneität möglicherweise ebenso stark und sogar stärker vorhanden ist, wo wir nicht denken, son-

dern aus blosser Laune, oder weil ein vom logischen weit abliegendes Interesse uns treibt, jetzt auf dies dann jenes Object oder Theilobject unsere Aufmerksamkeit concentriren. Muss ja doch allgemein zugestanden werden, dass ebenso die blosse Abgrenzung eines a von einem nahestehenden b, wie die Erkenntniss der besonderen Gesetzmässigkeit, die jenes vor diesem beherrscht, zu um so grösserer Klarheit gelangen wird, je weiter die Aufdeckung der letzten Elemente und Gründe der beiden gediehen ist.

Wir sind hier einer eigenthümlich mittleren, die psychologische Erklärung nur bis zu einem gewissen Punkte herbeiziehenden erkenntnisstheoretischen Stellung des Verfassers begegnet. Wir werden derselben weiterhin begegnen.

Innerhalb der associativen Verbindungen werden die simultanen von den successiven unterschieden und ihnen vorangestellt. Wiederum zerfallen jene in associative Synthesen, Assimilationen und Complicationen, derart, dass die Synthese „durch die Verschmelzung elementarer Empfindungen zusammengesetzte Vorstellungen zu Stande bringt", die Assimilation „in der simultanen Verschmelzung einer neu eintretenden mit einer bereits befestigten Vorstellung besteht", und endlich unter Complication „die simultane Verbindung zusammengesetzter Vorstellungen verschiedener Sinne" verstanden wird. Alle diese Verbindungen haben das Gemeinsame, dass bei ihnen die sich verbindenden Vorstellungen immer „mehr oder minder verändernd auf einander einwirken". Eben dies unterscheidet sie von den successiven Associationen, bei denen „im Allgemeinen jede einzelne Vorstellung diejenige Beschaffenheit behält, die sie auch im isolirten Zustande besitzen würde".

Analog den associativen zerfallen auch die apperceptiven oder Denkverbindungen in simultane und successive; und zwar sind jene entweder Vorstellungsagglutinationen oder Verschmelzungen (apperceptive Synthesen der Vorstellungen) oder endlich Begriffsbildungen, während diese nacheinander den einfachen und den zusammengesetzten Gedankenverlauf zu Wege bringen. Alle simultanen Verbindungen der Apperception erzeugen Gesammtvorstellungen, d. h. „solche Erzeugnisse

des Denkens, in denen sich mehrere Vorstellungen zu einer neuen vereinigen, die von zusammengesetzter Beschaffenheit ist". Sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, dass bei der Agglutination die neue durch Verbindung aufeinander folgender Vorstellungen entstandene Gesammtvorstellung jene noch als ihre Elemente in sich enthält, während bei Verschmelzung und Begriffsbildung ein solcher Fortbestand der Elemente nicht mehr stattfindet. Speciell ist der Begriff „die durch active Apperception vollzogene Verschmelzung einer herrschenden Einzelvorstellung mit einer Reihe zusammengehöriger Vorstellungen". Von allen simultanen Verbindungen des Denkens sondern sich — freilich ohne scharfe Grenze — die successiven dadurch, dass bei ihnen „die mit einander verknüpften Vorstellungen stets ihre Selbstständigkeit bewahren, niemals also in eine einzige Vorstellung verschmelzen können".

Im Einzelnen geben die Erörterungen der verschiedenen Stufen und Unterstufen zunächst zu zwei Bemerkungen Veranlassung. Die eine ist mehr psychologisch-erkenntnisstheoretischer Natur, die andere bezieht sich auf des Verfassers Stellung zum Sprachlichen.

Unter die associativen Synthesen der Vorstellungen fallen neben anderen Vorgängen die Verschmelzungen der Grundtöne mit ihren Obertönen zu einem einzigen Klange. In dieser Unterordnung liegt eine Zweideutigkeit. Verschiedenartige Erregungen α_1 α_2 α_3, die unter gewissen Bedingungen jede für sich eine Tonempfindung a_1 a_2 a_3 erzeugen würden, erzeugen unter anderen Bedingungen thatsächlich nicht diese Einzelempfindung, sondern eine davon verschiedene Empfindung A, die nur mit einer jener nicht zu Stande kommenden a_1 a_2 a_3 gleiche Höhe besitzt. Dies ist doch wohl der thatsächliche Vorgang. Soll derselbe als Verschmelzung bezeichnet werden, so kann er höchstens eine Verschmelzung an sich unbewusster und darum ihrer Eigenthümlichkeit nach psychologisch völlig unbekannter psychischer oder physiologischer Erregungen zu einem und demselben Empfindungs- oder Vorstellungseffect A heissen, niemals aber im eigentlichen Sinne eine Verschmelzung von Empfindungen zu einer

davon verschiedenen anderen Empfindung. Ich empfinde nicht einen Grundton und daneben mehrere Obertöne, indem ich den Trompetenton t höre und ich empfand nichts dergleichen, ehe ich zur Wahrnehmung von t überging, sondern was ich empfand, war immer nur der eine so oder so nüancirte Ton t. Freilich kann ich bei angestrengter „Aufmerksamkeit" oder Hinzuziehung mechanischer Hülfsmittel dazu kommen, einen der Töne a_1 a_2, die den einzelnen Erregungen α_1 α_2 entsprechen, für sich wahrzunehmen. Dann beweist dies doch nicht, dass die a_1 a_2 etc. in A stecken, sondern nur, dass in der Gesammterregung, deren Resultat A ist, ein α steckt, und dass es Mittel gibt, dies so zu steigern, dass es statt weiter mit den anderen α zusammenzuwirken, für sich einen psychischen Erfolg zu Wege bringt.

Wie bei der Synthese, so findet auch bei der Assimilation der Begriff der Verschmelzung Anwendung. Wir sind „zur Voraussetzung gezwungen, dass mit der Einwirkung des Sinneneindrucks in einem für unser Bewusstsein untrennbaren Akte die Reproduction der älteren Vorstellung stattfindet, welche dann sofort mit der neuen in eine einzige Vorstellung verschmilzt". In der That ist der Vorgang hier im Wesentlichen derselbe, nur dass nicht verschiedene, sondern gleiche Erregungen zu einem Vorstellungsobject zusammen wirken. Die Vorstellung R = a b c sei aus dem Bewusstsein verschwunden. Nun gelange an die Seele ein Reiz, dem die Vorstellung R_1 = a d e entspricht. Dann erregt dieser Reiz zugleich die von R zurückgelassene Spur zur Wiedererzeugung zunächst des in R enthaltenen a. Statt dass aber das ganze R neben dem ganzen R_1, also a b c neben a d e erzeugt wird, vereinigt sich das, was in der reproductiven Erregung dem a entspricht, mit der auf ein gleiches Empfindungsresultat gerichteten Thätigkeit des Reizes zur gemeinsamen Hervorbringung eines einzigen a. Da dem Reiz ausser a ein d e entspricht und die reproductive Erregung vermöge einfacher Association sich der Spur von b und e mittheilt, so ist das Gesammtresultat A = a b c d e.

Damit ist nicht gesagt, dass nicht auch wirkliche Vorstellungen in eine einzige übergehen oder ihr Platz machen

könnten; vielmehr findet dergleichen beispielsweise da immer Statt, wo Objecte, die erst doppelte Bilder ergaben, nachträglich fixirt werden. Sie nähern sich einander, um schliesslich in einem einzigen zu verschwinden. Aber auch hier ist es unrathsam, von Verschmelzung zu sprechen, als steckten die beiden Vorstellungen in der einen, wenn auch unselbstständig und nicht mehr unterscheidbar, wie zwei Metalle m_1 und m_2, die zu dem einen M verschmolzen wurden. Uebrigens denkt der Verfasser weder bei der Synthese, noch bei der Assimilation an ein solches nachträgliches Uebergehen zweier Vorstellungen in eine. Unmittelbar erscheint dort der als Vorstellung absolut einfache Klang, hier die zusammengesetzte Vorstellung a b c d e. Dann meine ich, könne er auch nicht umhin, alles, was Verschmelzung zu heissen ein Recht hat, den unbewussten und unbekannten Erregungen zu überlassen und den wirklichen Vorstellungen keine Weise der Verbindung zuzugestehen, als die einfache raumzeitliche Aneinanderfügung. Die Freiheit, der Kürze halber und nach Analogie der latenten Wärme dasjenige, was nicht Vorstellung ist, aber unter günstigen Bedingungen Vorstellungen erzeugt, auch schon als Vorstellung zu bezeichnen und in dem Sinne auch von Vorstellungsverschmelzungen zu sprechen, diese Freiheit ist damit nicht ausgeschlossen, nur dass sie die Verpflichtung in sich schliesst, darüber zu wachen, dass nicht der Gleichheit der Namen die Gleichheit der Sachen sich unterschiebe.

Nur in einem Falle scheint mir die Annahme, eine Mehrheit von Vorstellungen, gleichgültig ob verschmolzen oder nicht, könne da zugegen sein, wo wir nur eine Vorstellung in uns finden, einen verständlichen Sinn zu geben, dann nämlich, wenn man allen Ernstes von solchen wirklichen Vorstellungen glaubt sprechen zu dürfen, die trotz ihrer Wirklichkeit nicht Gegenstand unseres Bewusstseins seien; oder vielmehr die Verständlichkeit hat für mich dann erst recht ein Ende. Ich unterlasse es aber, meine Gründe für diese Behauptung auseinanderzusetzen und begnüge mich, zu constatiren, dass demselben Urtheil, wie die unbewussten, auch die halb- oder dunkelbewussten Vorstellungen verfallen, und dass die Sache um nichts besser wird, wenn man statt des

Bewusstseins von einer Vorstellung diese selbst dunkler oder schwächer werden, sich steigern oder verdeutlichen lässt. Oder vielmehr ich überlasse auch hier die Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit sich selbst, um nur darauf zu dringen, dass die genannten Seelenzustände und Vorgänge wenigstens nicht Gegenstände unmittelbarer Wahrnehmung sein, also auch da, wo es sich um unmittelbar bewusste Unterschiede zwischen Geistesinhalten handelt, nicht in Betracht kommen können. Wir nehmen in uns ausser den Vorstellungsinhalten gar nichts wahr, kein Bewusstsein, also auch kein Verhältniss der Inhalte zu diesem Bewusstsein, keine vorstellende Thätigkeit, also auch keine Steigerung oder Minderung dieser Thätigkeit.

Ich leugne damit nicht, dass alle jene Ausdrücke Erfahrungsthatsachen bezeichnen, ich leugne nur, dass sie dieselben auf exacte Weise bezeichnen. Immerhin brauchte daraus kein allzu grosser Schade zu erwachsen, wenn es immer dieselben genau bestimmten Vorgänge wären, die man als Steigerung oder Herabstimmung des Vorstellens, als Hervor- oder Zurücktreten im Bewusstsein etc. bezeichnet. Aber dies ist keineswegs der Fall. Zwar haben die Vorgänge, die diese uneigentlichen Namen tragen, das Gemeinsame mit einer Verstärkung oder Abschwächung des Einflusses der Vorstellungsinhalte auf den sonstigen Verlauf des geistigen Geschehens, einer Erhöhung bezw. Verminderung ihrer psychischen Bedeutung verbunden zu sein. Aber diese Verstärkung oder Schwächung, Erhöhung oder Verminderung kann auf die verschiedenste Weise zu Stande kommen. Vorstellungen können intensiv oder qualitativ sich verändern, hinsichtlich ihrer Dauer oder der Zahl ihrer Elemente gewinnen bezw. Einbusse erleiden, ihnen selbst fremdartige Zusätze der mannichfaltigsten Art erlangen resp. verlieren, immer wird, vorausgesetzt, dass damit jener Erfolg verknüpft ist, der Sprachgebrauch bereit sein, mit den Universalnamen der Hebung und Zurückdrängung im Bewusstsein, der Beleuchtung oder Verdunkelung, oder wie sonst die Ausdrücke lauten mögen, dem Benennungsbedürfnisse entgegen zu kommen. Ja, er wird die Ausdrücke gelegentlich selbst da anwenden, wo Vorstellungen völlig neu entstehen,

bezw. als Vorstellungen gänzlich verschwinden, mithin von Hervor- und Zurücktreten eines in seinem Bestande unveränderten Inhaltes sicher gar keine Rede ist.

Dass, wenn dem so ist, das sich Begnügen mit der uneigentlichen Ausdrucksweise keinen Schutz gewähren kann gegen die Gefahr der Vermischung des Heterogenen und Sonderung des Gleichartigen, dies leuchtet ein. Umgekehrt muss, wo diese Gefahr vermieden werden soll, nothwendig jene Bildersprache in die Sprache der Thatsachen übersetzt und damit zugleich das unbestimmt Allgemeine auf seine concreten Fälle reducirt werden. Es ist aber schon gesagt, worin die concreten Fälle bestehen, was mit dem Hervor- und Zurücktreten etc. gemeint sein kann. Vorstellungsinhalte können kommen, kürzer oder länger beharren, verschwinden und sich verändern, sie können mit anderen, der objectiven Welt des Räumlichen, der Töne, Farben etc. oder der subjectiven der Lust und des Wollens angehörigen Vorstellungen engere oder weniger enge Verbindungen eingehen, und es kann aus alle dem eine Erhöhung resp. Verminderung ihrer psychischen Bedeutung resultiren: hierin fasst sich alles zusammen, was Gegenstand unserer unmittelbaren inneren Erfahrung sein kann. Der Rest besteht in unbewussten und ihrer Eigenthümlichkeit nach unbekannten Vorgängen, die für unser Geistesleben, also auch für die Thatsache der Erkenntniss nur in soweit Bedeutung haben, als sie in jenen bewussten Vorgängen ihren Einfluss geltend machen, deren Vorhandensein wir auch nur aus den Thatsachen des unmittelbaren Bewusstseins erschliessen.

Der Verfasser nun verwendet die uneigentlichen und allzu allgemeinen Bezeichnungen, von denen wir reden, sowohl zur Erläuterung der Apperception überhaupt, als insbesondere zur Verdeutlichung der durch Apperception zu Stande kommenden Verschmelzung in ziemlich reichem Maasse; und er thut es, ohne ihre Uebersetzung in die Sprache auffindbarer Thatsachen oder gar die Erklärung dieser Thatsachen, mithin auch ohne eine eigentliche Erklärung der Apperception und Verschmelzung für die Aufgabe der Erkenntnisstheorie zu halten. Ich denke, wenn ich dies be-

daure, nicht daran, das Verdienst der betreffenden Erörterungen zu bestreiten; ich bedaure es aber um so mehr, da sich voraussehen lässt, dass die Sonderung von Vorstellungsvorgängen, um die es sich handelt, unter der Allgemeinheit jener Namen zu leiden haben wird.

Unbewusste, dunklere oder dunkler bewusste Vorstellungen dienen dem Verfasser vor Allem zur Verdeutlichung des Verschmelzungsprocesses der associativen Synthese. Er bezeichnet sogar, ohne in Widerspruch zu fallen, — da beide Ausdrücke nicht den Werth einer Erklärung haben können, — das Verhältniss der den Obertönen entsprechenden Erregungen zu dem aus ihnen und der Grundtonerregung gemeinsam resultirenden Klange das eine Mal damit, dass er die Obertöne dunkler vorgestellt sein (S. 14), das andere Mal damit, dass er sie in dem Resultat völlig unbewusst vorhanden sein lässt (S. 31). Weiter geschieht es dem Verfasser zufolge bei der Gliederung unmittelbar gehörter oder reproducirter Takte durch Betonung einzelner Schläge — einem Falle der Agglutination — lediglich durch die Thätigkeit der activen Apperception, dass wir einzelne Töne „stärker gehoben denken". Ueberhaupt ist es eine Erscheinung, die bei jeder Apperception stattfindet, dass sie einige oder wenige Vorstellungen „bevorzugt", „während die übrigen im dunkleren Umfang des Bewusstseins bleiben" etc.

Vergleicht man die einzelnen Erörterungen, so findet man in der That die Befürchtung, des Verfassers Verzichtleistung werde es zu einer durchgehends sachgemässen Sonderung nicht kommen lassen, bestätigt. Mir wenigstens scheint solches gleich bei der associativen Synthese der Fall zu sein. Es wird nämlich diesem Begriff neben der Verschmelzung der Tonerregungen zu Klängen auch die Lokalisation der Gesichtsempfindungen auf Grund der Lokalzeichen und der Bewegungs- oder Innervationsempfindungen untergeordnet, obgleich hier, was wenigstens die Innervation angeht — mit den Lokalzeichen scheint mir die Sache wiederum eine andere — der Hergang ein völlig verschiedener ist. Denn während dort die einzelnen Obertonerregungen, anstatt die ihnen entsprechenden Empfindungen zu erzeugen, mit dem Grund-

ton zur Erzeugung eines eigenthümlich gefärbten Klanges zusammenwirken und dies nur zu thun vermögen, indem sie auf selbstständige Hervorbringung von Obertönen verzichten, entstehen hier die Innervationsempfindungen thatsächlich, sie können sogar — man denke nur an das Stereoskopiren mit blossem Auge — geradezu empfindlich sich bemerkbar machen, ohne dass dadurch der Erfolg, das Bewusstsein einer gewissen Entfernung α vom Beschauer etwa, im Mindesten beeinträchtigt würde. Demnach ist die Lokalisation etwas neben den Bewegungsempfindungen, nicht ein anstatt ihrer zu Stande kommendes, und es braucht ihr Verhältniss zu diesen kein anderes zu sein, als dasjenige, das auch zwischen ihr und der Perspective besteht, d. h. das Verhältniss der landläufigen Association. Der ganze Vorgang aber fiele, wenn man ihn unter eine der Kategorien des Verfassers unterbringen wollte, unter die Assimilation. Mit einem Innervationsgefühl hat sich das Bewusstsein der Entfernung α erfahrungsmässig verknüpft. Nun entsteht, indem ich ein Object binocular fixire, dasselbe Innervationsgefühl. Dann verschmelzen die beiden — ich gebrauche wissentlich den ungenauen Ausdruck — und an die resultirende Innervation schliesst sich eben das Entfernungsbewusstsein, das ehemals damit verbunden war.

Ich unterlasse es, die ausgesprochene Befürchtung weiter zu rechtfertigen. Dass bei der Agglutination von gleich starken und in ihrer gleichen Stärke trotz der „Apperception" verharrenden Tönen a b c a_1 b_1 c_1 zu Taktganzen (abc und $a_1b_1c_1$) die Bevorzugung einzelner Töne a und a_1, soweit sie zum Bewusstsein kommt, lediglich darin besteht, dass mit ihnen (den a und a_1) auf irgendwie zu erklärende Weise ein besonderes Interesse, eine Willensempfindung, vielleicht ausserdem noch ein körperliches Innervationsgefühl sich verbindet, dass also die Agglutination — ich meine den bewussten Vorgang — in diesem Falle als ein Beispiel eigenthümlicher Association zu gelten hat, — gegen diese Behauptung, meine ich, kann die allgemeine Erfahrung nichts einzuwenden haben. So spielen überhaupt die Associationen mit subjectiven Vorstellungselementen, Wollungen, Lust- und Unlustgefühlen, Empfindungen eines so oder so beschaffenen

Interesses, die dem Verfasser in den Allgemeinnamen der Apperception, Verschmelzung, Hebung etc. verschwinden, in der Erkenntnisstheorie eine hervorragende Rolle.

Man verzeihe die Weitläufigkeit, die ich mir bei Besprechung eines einzelnen Punktes gestattet habe. Ich that es, weil es sich dabei nicht um den einzelnen Punkt, sondern um einen für die ganze Psychologie und damit auch die Erkenntnisstheorie bedeutsamen Gegensatz der Verfahrungsweisen handelt. Wir sind, so meine ich, im Begriffe, in diesen Wissenschaften mehr und mehr der Erklärung durch Abstractionen, Anthropomorphismen, Bilder zu entsagen und uns nur da auf festem Boden zu glauben, wo wir die letzten auffindbaren Thatsachen in greifbarer Bestimmtheit vor Augen sehen. Wir haben aber noch nicht völlig mit jenen Eindringlingen gebrochen, so dass noch gar manche ihr Wesen treiben, denen eine genauere Prüfung ihres Heimathrechtes zu völligem Verderben ausschlagen müsste. Und doch werden und müssen wir zu jenem Ziele gelangen, um so sicherer, je deutlicher uns durch die hervorragenden Erkenntnisstheorien und Psychologien unserer Tage, insbesondere die Werke des Verfassers, der Weg dazu vorgezeichnet ist.

Ebenso principieller Natur ist der Punkt, mit dem es die zweite der oben angekündigten Bemerkungen zu thun hat. Dass die Erkenntnisslehre sich zunächst von der Sprache möglichst unabhängig zu verhalten habe, um dann erst die Frage nach dem Verhältniss der beiden zu erörtern, diese Forderung meinte ich schon in dem ersten dieser Aufsätze aussprechen zu müssen. Der Verfasser nun steht auch in dieser Hinsicht auf jenem eigenthümlich mittleren Standpunkt, der den Unterschied des Sprachlichen und Logischen nicht verkennt und dennoch die beiden enger miteinander verkettet, als es für Erkenntniss der logischen Vorgänge einerseits und der Bedeutung der sprachlichen Formen und Gesetze andererseits wünschenswerth erscheinen kann. Dies zeigt sich, wie später, so auch schon in dem Abschnitt der Erkenntnisslehre, mit dem wir es hier zu thun haben.

„Für die (apperceptive) Verschmelzung bieten sich vorzugsweise auf dem Gebiet der Sprache charakteristische Bei-

spiele dar". Diese allgemeine Erklärung muss, so will mir scheinen, von vornherein befremden. Wie können für rein psychologische Thatsachen Belege in der Sprache gefunden werden? Freilich, wir sehen bald, wie Solches gemeint ist. „Während wir in einem Worte wie »Heerführer« noch deutlich die beiden Elemente Heer und Führer als gesonderte Vorstellungen auffassen, daher auch das Bewusstsein sich zunächst die Elemente vergegenwärtigen wird, ehe es die aus ihnen resultirende zusammengesetzte Vorstellung bildet, sind in Worten wie »Herzog«, »Marschall« und andern, diese Elemente vollständig unselbstständig geworden. Nur das Wort als Ganzes hat noch eine Bedeutung, so dass hier in einem Akte die gesammte Vorstellung vor unser Bewusstsein tritt, ohne dass wir vorher die Elemente zu appercipiren brauchen, aus denen sie ursprünglich hervorgegangen ist." — Es handelt sich darnach um die Bezeichnung eines vielfältigen Inhaltes durch ein Wort, um ihre Vereinigung, wenn wir so wollen, in einem einzigen Akt der Benennung. Es ist aber auch deutlich, dass man den Vorgang eine Verschmelzung von Vorstellungen nur dann nennen kann, wenn man nicht nur den Unterschied zwischen dem Verhältniss der Vorstellungsinhalte untereinander und dem Verhältniss derselben zu dem bezeichnenden Worte gänzlich zur Seite lässt, sondern auch ausserdem das Wort Verschmelzung in einem noch viel unbestimmteren Sinne nimmt, als es bei der associativen Synthese vom Verfasser genommen wurde.

Setzen wir mit Beiseitelassung des Herzogs und Marschalls dem Worte Heerführer das gleichbedeutende General entgegen, dann ändert sich das Verhältniss der Vorstellungselemente a b cd, deren Einheit ich als Heerführer oder General bezeichne, untereinander selbstverständlich in keiner Weise, wenn ich von der einen Benennung zur anderen übergehe. Dagegen erleidet allerdings das Verhältniss eben dieser Elemente zu dem bezeichnenden Worte eine gewisse Modification. Indem ich mir den Sinn des Wortes Heerführer zum Bewusstsein brachte, konnte ich wenigstens so verfahren, dass ich zunächst die Urtheile fällte: a und b gehören dem Worte Heer an und c und d stehen im selben Verhältniss zum Worte

Führer, um dann erst zum Gesammturtheil überzugehen, a b und c d geben zusammen den Sinn des Wortes Heerführer; wogegen mein Verständniss des Wortes General in dem unmittelbaren Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit von a b c d zu dem betreffenden Worte besteht, ohne dass ich Veranlassung hätte, dies eine Urtheil durch irgend welches Doppelurtheil vorzubereiten. Nun ist es ohne Zweifel eine wichtige Frage der Erkenntnisstheorie, wie es zugehe, dass ein Wort viele Vorstellungselemente, ohne sie in ihrem Bestand und gegenseitigen Verhältniss zu beeinträchtigen, also auch ohne sie zu verschmelzen, dennoch in gewissem Sinne in eins zusammenfassen könne; aber dies Problem ist nur ein specieller Fall des allgemeineren, wie es zugehe, dass überhaupt ein Prädikat mehrere Vorstellungen zusammenfassen, auf sie als Ganzes sich beziehen könne. Denn das Bewusstsein, dass a b c d zusammen den Sinn des Wortes General ausmachen, ist hinsichtlich seines erkenntnisstheoretischen Werthes von dem Urtheil, dass Sauerstoff und Wasserstoff zusammen Wasser geben, nicht verschieden. Will man dies objective Thatsachenurtheil eine Verschmelzung der Vorstellungen Sauerstoff und Wasserstoff nennen, so kann man auch jenem Benennungsurtheile den Namen Verschmelzung der Vorstellungselemente a b c d zugestehen. Scheut man sich dort den Namen anzuwenden, dann steht es fest, dass bei den Vorgängen, die der Verfasser als apperceptive Verschmelzungen bezeichnet, von Verschmelzung in keiner Weise die Rede sein kann. In jedem Falle aber scheint mir, was jene „Verschmelzungen" besonderes bieten, nicht in die Lehre von den Vorstellungsverbindungen, die noch nicht Urtheile sind, zu gehören, sondern mitten in der Urtheilslehre selbst seine Stelle zu finden.

Es ist nicht die Absicht dieser Aufsätze, die Leistungen der Wundt'schen Erkenntnisslehre, die nicht immer mit dem Standpunkt der Betrachtung zugleich stehen und fallen, im Einzelnen darzulegen und zu beurtheilen. Worauf es mir im Wesentlichen ankommt, ist nur eben jener Standpunkt der Betrachtung. Ich unterlasse es darum, die weiteren Erörterungen über die Bedeutung jener apperceptiven Verschmel-

zungen über Verschiebung, Verdichtung und Zerfliessung der Vorstellungen, die nicht aufhören von Interesse zu sein, mögen sie nun diesem oder jenem Kapitel der Erkenntnisslehre angehören, nach Gebühr zu würdigen. Ich unterlasse es ebenso, den lichtvollen Erörterungen über Entstehung der Begriffe, insbesondere der Zurückweisung der „verworrenen Gesammtvorstellungen", die nirgends auffindbar, dennoch den Begriffen zu Grunde liegen sollen, im Einzelnen zu folgen, um nur zu zeigen, wie auch in der Definition des Begriffs einerseits die unbestimmte Allgemeinheit der Verschmelzung von Vorstellungsinhalten, andererseits die Neigung, Sprachliches und Gedankliches innerhalb der Darstellung in eins „verschmelzen" zu lassen, sich bemerkbar macht.

Alles was unser Geist von Vorstellungen besitzt, findet sich in der mannichfachsten Weise direct und indirect verknüpft und verflochten, und mögen zwei Vorstellungen a und b im Uebrigen noch so wenig mit einander gemein haben, so wird es doch niemals an einem Mittelgliede c fehlen, das sie verbindet und insofern als zusammengehörig erscheinen lässt. Die Begriffe nun haben ohne Zweifel die Bedeutung, in diesem Gewebe, da Alles mit Allem zusammenhängt, Grenzen zu stecken und einheitliche Gebiete zu schaffen; vielmehr, sie sind selbst solche einheitliche Gebilde, durch deren Zustandekommen das sonst Ordungslose geordnet und gegliedert wird. Es scheint aber nur einen Weg zu geben, wie solche Einheiten entstehen können, wenn nämlich Elemente sich finden, die mit jedem Glied einer Vorstellungsmenge a, b, c, d etc. in durchgängiger directer Verknüpfung stehen, während sie dem Versuche anderer Vorstellungen a_1, b_1, c_1, d_1 etc. in ein gleich unmittelbares Verhältniss zu ihnen zu treten, sich entgegensetzen. Es fragt sich, wo in unserm Geiste diese einheitlich festen Mittelpunkte gefunden werden können.

Des Verfassers Definition des Begriffs gibt des Verfassers Antwort. Die festen Punkte finden sich in den zu vereinigenden Vorstellungen selbst, als deren „herrschend" gewordene, gemeinsame Bestandtheile. Der Begriff ist „die durch active Apperception vollzogene Verschmelzung einer herrschenden Einzelvorstellung mit einer Reihe zusammengehöriger

Vorstellungen". Nicht als ob, wenn ein Begriff, der der Pflanze etwa, thatsächlich vollzogen, also die herrschende Vorstellung h — in unserm Beispiel = Ernährung, Fortpflanzung, Mangel animalischen Lebens — ins Bewusstsein erhoben wird, nun auch die ganze Reihe der zusammengehörigen Vorstellungan A_1, A_2, A_3 etc. (Rose, Eiche, Flechte etc.) zugleich mit ins Bewusstsein trete. Vielmehr wird dieser Vorzug immer nur einer einzigen derselben zu Theil. Aber während sonst die Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes jeder willkürlichen Veränderung Hindernisse entgegensetzt, ist es bei dieser Vorstellung der Apperception gestattet, „beliebig zu einer andern Vorstellung der Reihe abzuschweifen". Eben dies macht dieselbe zur Stellvertreterin des ganzen, an sich unvorstellbaren Begriffs.

Halten wir uns zunächst an die letzte Bestimmung. Sie ist offenbar von entscheidender Wichtigkeit. Wir dürfen bei der Vorstellung des Begriffs — so wird die Vollziehung der repräsentativen Vorstellung geradezu genannt — beliebig zu einer andern Vorstellung abschweifen. Und wir dürfen es nicht bloss, sondern wir sind uns dessen auch bewusst. Sonst würde sich ja der Begriff von jeder beliebigen Einzelvorstellung für unser Bewusstsein gar nicht unterscheiden. Dies gesteht denn auch der Verfasser ohne Weiteres zu. Dem Wahlakte, durch den die repräsentative Vorstellung ins Bewusstsein gehoben wird, ist das begleitende Bewusstsein wesentlich, „dass eine andere Handlung statt der vollzogenen möglich gewesen wäre". Nun kann dies begleitende Bewusstsein sicher auf keine andere Weise zu Stande kommen, als dadurch, dass neben der repräsentativen Vorstellung A_1, wenn auch nur für einen Augenblick, eine beliebige andere Vorstellung A_2 oder A_3 wirklich von mir vollzogen wird, und ich mir zugleich bewusst bin, dass dieser Wechsel für das, worauf es mir ankommt, nichts verschlägt. Mithin ist es unmöglich, dass für den Begriff die eine stellvertretende Vorstellung vollständig genüge. Oder wie kann ich mir bewusst sein, ein anderes A thue dieselben Dienste wie A_1, wenn für mein Bewusstsein ein solches anderes A gar nicht existirt? Zwar scheint der Verfasser dieser Selbstverständlichkeit zu

widersprechen, wenn er ausdrücklich erklärt, wer sich von den Eigenschaften eines Dreiecks im Allgemeinen Rechenschaft geben wolle, fixire ein bestimmtes Dreieck durch die Aufmerksamkeit, und von anderen Dreiecken sei „weder deutlich noch undeutlich die Rede". Es leuchtet aber ein, dass wir nach dieser Angabe nur verfahren, so lange wir an die allgemeinere Bedeutung unserer Urtheile und Schlüsse nicht denken. Thun wir dies, werden wir uns bewusst, unser Raisonnement gelte auch für andere Dreiecke, so heisst dies nichts anderes, als: wir ersetzen das Dreieck, sei es auch nur in einem momentanen Akte, durch ein beliebiges anderes, und constatiren zugleich, dass daraus der Richtigkeit unseres logischen Verfahrens kein Schade erwachse. Wodurch sollte sich denn auch die stellvertretende Vorstellung von jeder andern, die nur sich selbst repräsentirt, der Nachweis, dass dem Dreieck überhaupt die Eigenschaften a b c zukommen von dem Nachweis, dass dies bestimmte Dreieck sie besitzt, für unser Bewusstsein unterscheiden, wenn nicht durch diesen begleitenden Bewusstseinsvorgang. Freilich fehlt beim Verfasser ein Unterschied überhaupt keineswegs. Er lässt sogar eine doppelte Möglichkeit offen. Entweder man hat sich die mit A_1 zusammengehörigen Vorstellungen vermöge veränderter Associationsbedingungen „leichter disponibel" zu denken, als wenn A_1 auf einen einzelnen Gegenstand sich bezieht, oder man muss annehmen, dass die Apperception „mehr geneigt ist, auf dieselben überzugehen". Aber damit ist doch, wie es scheint, auch nach des Verfassers Meinung, nur erklärt, wie das Abschweifen von der repräsentativen Vorstellung zu einer andern damit zusammenhängenden thatsächlich geschehen könne, nicht aber, wie wir von dem Rechte, die Abschweifung zu verwirklichen, ein Bewusstsein haben können. Die leichtere Disponibilität der Vorstellungen A_2 A_3 und die besondere Geneigtheit der Apperception zu A_2 oder A_3 überzugehen, sind an sich überhaupt nicht Bewusstseinsinhalte, können also auch an sich nicht Inhalte des Bewusstseins heissen, das die repräsentative Vorstellung für uns zur repräsentativen macht. Werden sie aber zu Bewusstseinsinhalten, dann kann dies nur dadurch geschehen, dass in

meinem Bewusstsein A_2 einem beliebigen Inhalte B wirklich den Vorrang abläuft oder die Apperception wirklich mit grösserer Leichtigkeit auf A_2 übergeht, als auf ein sonstiges C. Ich meine, den Verfasser täuscht die Allgemeinheit des Ausdrucks: wir sind uns bewusst, dass auch „eine andere Handlung" möglich sei. Dann dürfen wir uns doch nicht dadurch täuschen lassen. Auch der Möglichkeit oder Erlaubtheit einer Handlung können wir uns nicht bewusst sein, ohne uns eine Handlung vorzustellen und dann sie als möglich zu denken. Die Handlung aber, worum es sich hier handelt, ist der Akt der „Apperception" und nicht der Apperception überhaupt, sondern der Apperception eines A_2 oder A_3 etc.

Dies letztere führt uns aber weiter. Dem Wahlakt, wodurch die repräsentative Vorstellung A_1 entsteht, ist das Bewusstsein wesentlich, dass an die Stelle von A_1 eine andere Vorstellung treten könne. Aber nicht jede beliebige Vorstellung. Vielmehr beschränkt sich die Freiheit auf die mit der stellvertretenden zusammengehörigen, d. h. diejenigen Vorstellungen, die durch das herrschende Element h unter einander und mit ihr verschmolzen sind. Dann ist, da ich unmöglich mir bewusst sein kann, unter einer gewissen Bedingung etwas thun zu dürfen, wenn ich nicht auch die Bedingung selbst im Bewusstsein trage, dem Wahlakt auch das Bewusstsein eben dieser Zusammengehörigkeit oder Verschmelzung durch h wesentlich, und es erhebt sich, ehe das Wesen des Begriffs völlig klar gemacht werden kann, nothwendig die Frage, worin dies Bewusstsein der Verschmelzung bestehen könne.

Da ergibt sich nun, dass unter Verschmelzung hier wiederum etwas wesentlich anderes verstanden sein muss, als bei der associativen Synthese und Assimilation. Natürlich kann, und damit bestätigt und erweitert sich das oben Gesagte, das Bewusstsein der durch h zu Stande kommenden Verschmelzung zwischen A_1 und A_2 ohne ein Bewusstsein von A_1, A_2 und h nicht gedacht werden. Es muss also die aufgeworfene Frage genauer lauten, in welcher gegenseitigen Beziehung stellen wir A_1, A_2 und h vor, wenn wir uns der repräsentativen Natur von A_1 bewusst sind. Darauf könnte

man sich zunächst versucht fühlen, zu antworten: Mit dem den A_1 und A_2 gemeinsamen, nur einmal vorhandenen h ist einerseits der Rest von A_1, andererseits der von A_2 in unserem Bewusstsein verbunden. Aber dies ist unmöglich, eine herrschende Vorstellung h in diesem Sinne ist eine Illusion. Nur so kann die Sache gedacht werden, dass mit einem $h = h_1$ das A_1 mit einem $h = h_2$ des A_2 verschmolzen erscheint. Oder sollte es angehen, zwei Dreiecke von verschiedener Gestalt und Grösse so vorzustellen, dass die herrschende Vorstellung des Begriffs Dreieck, die Dreizahl der Winkel, nur einmal in uns zugegen wäre und auf diese Weise die beiden Exemplare der Gattung verschmölze? Nur in Worten kann derartiges — und noch viel mehr — möglich erscheinen, die psychologische Wirklichkeit widerstrebt. So scheint es, als wäre mit der „herrschenden" Vorstellung h gar nichts ausgerichtet. Denn spaltet sich diese auch wiederum in ein h_1, h_2, A_2 etc., so entsteht die Frage, wie diese h mit einander verschmolzen oder unter einander verbunden seien.

In der That würden trotz der h die A_1 A_2 ewig einander fremd bleiben, wenn es nicht neben dem blossen Vorstellen von Objecten ein Denken gäbe, das zwischen Objecten Beziehungen knüpft, die in ihnen — zwar begründet, aber keineswegs enthalten sind. Die Gleichheit ist eine dieser Beziehungen, und sie bildet auch in unserm Falle das sonst nicht vorhandene verbindende Element. Zwar spricht man auch von Vorstellungen der Gleichheit, behauptet gelegentlich, Objecte als einander gleich vorzustellen, aber dieser Sprachgebrauch kann uns doch nicht hindern, auf Grund einfacher Erfahrung dabei zu bleiben, dass ein mit jenem Namen zu bezeichnender Vorstellungsinhalt, der zwischen die Objecte tretend sie verbände, so wie Raum und Zeit dies allerdings vermögen, nirgends in unserm Bewusstsein angetroffen werden kann. Das Bewusstsein dieses Verhältnisses entsteht vielmehr immer erst in unserm beziehenden Denken, ist, genauer gesprochen, ein Bestandtheil, ein Prädicat gewisser Urtheile oder Urtheilscombinationen. Wir setzen die Objecte urtheilend einander gleich, wir, die den-

kenden Subjecte, sind es auch, die in unserm Falle die A_1 und A_2 urtheilend in die Gleichheitsbeziehung einfügen, auf Grund zwar der h_1 h_2, aber ohne dass in h_1 oder h_2 oder zwischen ihnen die Gleichheit als verbindendes Vorstellungselement angetroffen werden könnte. Somit besteht — und dies ist das Ergebniss, auf das ich hinaus will, — der Begriff zum Theil in Urtheilen, ja es sind die Urtheile dasjenige, was den Begriff von blossen Associationen erst macht, und es ist unmöglich, über sein Wesen Klarheit zu erlangen, ehe jenes bezeichnende Denken, jene besondere Art von Urtheilscombinationen, in denen das Gleichheitsbewusstsein als untrennbares Element enthalten ist, — nicht mit Worten umschrieben, sondern mit greifbarer Bestimmtheit erkannt worden ist. — Dass dem Begriff ausserdem noch Urtheile vorangehen, ist etwas, das hier nicht in Betracht kommt.

Wie wenig den zum Begriff zu vereinigenden Vorstellungen angehörige Bestandtheile geeignet sind, die Einheit des Begriffs und damit seinen Bestand zu sichern, dies muss natürlich um so deutlicher in die Augen fallen, je weniger von gemeinsamen Bestandtheilen der Art die Rede sein kann. Von verschiedenen Dreiecken kann man am Ende in gewissem Sinne sagen, es komme ihnen dieselbe Dreiheit von Winkeln zu, von den verschiedenen gelben Dingen kann man dagegen sicher nicht mehr behaupten, sie seien durch die eine Vorstellung „gelb" vereinigt, da zu deutlich einleuchtet, dass es eine solche Vorstellung nicht gibt. Von vornherein zerfällt hier h (= gelb) in verschiedene h_1 h_2 h_3 (goldgelb, schwefelgelb etc.), und was die gelben Objecte verknüpft, ist vielmehr die Beziehung der Aehnlichkeit, als die der Gleichheit. Es gilt aber auch von der Aehnlichkeitsbeziehung, dass sie erst im beziehenden Denken, in Urtheilscombinationen entsteht.

Ich gehe aber noch einen Schritt weiter. Nicht einmal die in Rede stehenden Vorstellungseinheiten einschliesslich der verknüpfenden Gleichheits- oder Aehnlichkeits-Urtheile scheint mir der Sprachgebrauch als Begriffe zu bezeichnen. Angenommen, ich habe bei Betrachtung von Objecten R, S, T jedesmal einen Process der Ernährung und Fortpflanzung, der

doch die den Thieren eigene Empfindungsfähigkeit ausschloss, vorgefunden und vermöge irgend welches Interesses zum Gegenstande besonderer „Aufmerksamkeit" gemacht, habe auch die R, S, T mit einander verglichen und die Aehnlichkeit hinsichtlich jener Vorgänge entdeckt und so eine Reihe von zusammengehörigen Vorstellungen in mir zu Wege gebracht. Nun erwache das Interesse an den in Rede stehenden Vorgängen gelegentlich von Neuem, ich stelle also eines der Objecte, ein R (eine Rose) etwa, vor, verbinde aber damit das Bewusstsein, dass ich eben so gut ein S oder T (eine Eiche oder Flechte) hätte wählen können, dann scheint es mir, als fehle damit dem Begriff der Pflanze noch ein wesentliches Element, ja die eigentliche Hauptsache. Dies Element ist aber kein anderes, als — die Pflanze selbst, der Name also, allgemein gesprochen, genauer das Bewusstsein der Zugehörigkeit aller jener Objecte zu dem Sinne eines bestimmten Wortes. In der That schreiben wir allgemein dem einen Begriff von einem P zu, der weiss, was man unter einem Worte versteht, während wir schwerlich von Begriffen reden werden, wo jede gemeinsame Bezeichnung fehlt.

Man wird sich erinnern, dass ich Eingangs dieser Auslassung über den Begriff die Forderung aufstellte, dass ein Element mit den zum Begriff zu vereinigenden Vorstellungen in durchgängiger directer Beziehung stehe. Nachher liess ich — im Widerspruch mit dem Verfasser — diese Forderung fallen und begnügte mich mit den mannichfaltigen zwischen den Vorstellungen geknüpften Beziehungen der Gleichheit und Aehnlichkeit. Jetzt wiederum scheint es, als müsse doch ein solcher fixer Mittelpunkt zugestanden werden und als verlange der Sprachgebrauch, dass der Name denselben abgebe. Ist dem so, dann hat der Sprachgebrauch einen Vorzug der Worte vor sonstigen Vorstellungen richtig erkannt. Es ist nämlich in der That nichts so wie sie zum festen Mittelpunkt einer Vielheit von Vorstellungen geeignet. Fälle ich die Bezeichnungsurtheile: R, S, T u. s. w., sie alle tragen den Namen P, dann ist eben damit jedes der Objecte in gleicher Weise mit P verknüpft, und in Folge davon auch mit jedem andern zu einem alles Fremde ausschliessenden Ganzen verbunden.

Diese Annahme der Nothwendigkeit des Wortes zum Begriff wird noch bestätigt durch ein weiteres Moment. Der Begriff schliesst das Bewusstsein der Nothwendigkeit einiger, der blossen Möglichkeit anderer Elemente in sich. Dies Bewusstsein entsteht aber erst mit der Bezeichnung. Nicht überhaupt, nicht weil das Merkmal durch die Vorstellung der Ernährung und Fortpflanzung mit gefordert wäre, sondern nur, weil das, was ich denke, den Namen Pflanze tragen soll, muss ich mit den genannten Elementen den Mangel der Empfindung verbinden.

Wenn ich nun aber die beiden Urtheile: R, S, T u. s. w. tragen den Namen P, und: Zum Sinn des Wortes P gehören nothwendig die Elemente a, b, c und keine andern, mit einander verbinde, was fehlt dann noch zur Vollkommenheit des Begriffes P?

Wie dem aber sei, jedenfalls bleibt dies bestehen, dass bei Entstehung unserer Begriffswelt — ich rede nicht von den Anfängen der Begriffsbildung überhaupt, die erst in zweiter Linie in Frage kommen sollten — die Bezeichnung in der Regel sogar den Ausgangspunkt bildet. Ich hörte erst dies, dann jenes Object als Pflanze bezeichnen. Dadurch entstand eine Einheit mannichfaltiger Vorstellungen, in der das Wort Pflanze den Mittelpunkt bildete. Allmälig lernte ich erkennen, welches die letzten und unerlässlichen Bedingungen seien, unter denen der Sprachgebrauch das Wort anwende. Damit gewann ich, was der Verfasser die herrschende Einzelvorstellung nennt. Wo diese Bedingungen erfüllt wären, glaubte ich nun jedesmal von einer Pflanze sprechen zu dürfen. Damit war ich in den vollen Besitz des Begriffes gelangt. Der Weg aber, auf dem ich zu dem allgemeinen Benennungsurtheil und damit zum Begriffe gelangte, ist kein anderer, als der der Induction. Ins Kapitel von der Induction gehört — wenigstens auch — die Lehre von der Entstehung der Begriffe.

Der Verfasser nun ist weit davon entfernt, den Namen als etwas dem Begriffe Irrelevantes zu betrachten. Nur dass ihm sein Vorhandensein mehr wie eine selbstverständliche, besondere Untersuchung nicht erfordernde Thatsache zu gelten scheint. Zwar spricht er die Ueberzeugung aus, dass

den Worten eine „ursprüngliche innere Affinität zu den Vorstellungen" zugestanden werden müsse der Art, dass in der Urzeit der Sprache den Menschen „der Sprachlaut irgendwie ein acustisches Bild der Vorstellung selbst" gewesen sei. Er gibt aber damit keinen Aufschluss über die Frage, wie jetzt und für uns die „Symbole der Sprache" psychologisch begreiflich seien, und er gibt selbst für die „Urzeit" keine Antwort auf die Frage, was die Worte zu Symbolen der Gegenstände machen könne, sondern sagt nur, welche Voraussetzungen erfüllt gewesen sein müssen, wenn sie zu Symbolen sollten werden können. Es macht sie aber zu Symbolen das Benennungsurtheil, das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit also, und dies kann durch kein noch so enges Zusammensein ersetzt werden. Nehmen wir an, mir wäre das eigenthümliche Klappern der Mühle so aufgefallen, dass ich an keine Mühle denken könne, ohne jene Töne vor Allem mitvorzustellen, so würde das Klappern für mich doch noch nicht die Bedeutung einer Bezeichnung des Gegenstandes haben. Es wird mir aber dazu, so bald irgend Jemand, um mich an die Mühle zu erinnern, den eigenthümlichen Ton nachahmt und ich sein Thun verstehe, d. h. mir sage, ich solle nach der Meinung des Jemand an die Mühle denken, es bestehe also zwischen den beiden Vorstellungen in diesem Falle ein Verhältniss der Zusammengehörigkeit, statt des schon vorher stattfindenden gleichgültigen Zusammenseins.

Wie sehr der Verfasser das Wort mit zum Begriffe rechnet, dies wird besonders deutlich, wo es sich um die weitere Entwicklung handelt, der der Begriff fähig sei. Er bezeichnet nämlich als solche weitere Entwicklung die Verdunklung der mit den herrschenden Elementen verschmolzenen repräsentativen Vorstellung und die damit parallel laufende der herrschenden Elemente selbst und ihre Ersetzung durch ihr äusseres Zeichen, den Sprachlaut. Lassen wir hier die Verdunklung, die, wenn sie stattfindet, doch wohl besser als ein völliges Verschwinden und zwar selbstverständlich gleich der ganzen repräsentativen Vorstellung einschliesslich der herrschenden Elemente zu bezeichnen wäre, zur Seite, dann bezeichnet allerdings die Ersetzung des Begriffs durchs Wort,

das Denken in Worten, eines der interessantesten Probleme der Erkenntnisslehre. Was unterscheidet für unser Bewusstsein das sinnvolle einzelne Wort auch dann noch von dem blossen Klange, wenn von dem, was es bezeichnet, sich gar nichts mehr in uns findet, was unterscheidet ebenso das sinnvolle Sprechen auch dann noch von dem blossen Aneinanderreihen von Klängen, wenn weder die den Worten, noch die ihrer Zusammenstellung entsprechenden Vorstellungen in uns thatsächlich gegenwärtig sind; was mit andern Worten heisst es, wenn wir uns dort bewusst sind, etwas gesagt und nicht bloss Töne hervorgebracht, hier Wahrheiten ausgesprochen, wohl gar logisch richtig geschlossen und bewiesen, nicht bloss Wortvorstellung an Wortvorstellung gefügt zu haben? Dies sind die Fragen, um die es sich dabei handelt. Und sie werden nicht beantwortet, indem man sich in den dunkeln Raum des Bewusstseins flüchtet oder „unbildliche Gedanken" zu Hülfe nimmt [1]), denen man zumuthet, mit unglaublicher Geschwindigkeit den Worten zur Seite zu laufen, sondern nur dadurch, dass man deutlich zeigt, welche Elemente in Begriff und Urtheil sich finden oder damit in Zusammenhang stehen, die nicht den durch die Worte bezeichneten Vorstellungsinhalten angehörig, eben deswegen von ihnen ablösbar und nach irgend welchen Gesetzen der Association auf blosse Worte übertragbar sind.

Der Begriff ist das letzte Erzeugniss der simultanen Apperceptionsverbindung. Es folgen die successiven und damit dasjenige, was der Verfasser speciell als Gedankenverlauf bezeichnet. Der apperceptive Vorstellungsverlauf unterscheidet sich von dem lediglich associativen durch das Gesetz der Zweigliederung. Von einer Vorstellung geht die Apperception immer nur zu einer anderen über. Die einfachste Form eines Gedankens ist im einfachen Urtheil gegeben, worunter man den Akt der Zerlegung einer Gesammtvorstellung in zwei mit einander verbundene Theile zu verstehen hat. Das Verhältniss der beiden Theile ist das prädikative. In diese prädikative Verbindung gehen aber, wenn man sie isolirt

1) Liebmann „Analysis der Wirklichkeit" in der Abhandlung über abstracte Begriffe.

nimmt, alle apperceptiven Verbindungen, die in zusammengesetzten Denkakten sich finden, die attributive, objective und adverbiale, über, so dass die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede „lediglich durch die Stellen veranlasst werden", die ihnen innerhalb des Gedankens „angewiesen werden". — Es folgen auf diese Grundbestimmungen Auseinandersetzungen über Complicationen der apperceptiven Gliederungen mit Associationen, über die mannichfachen Weisen der Verkettung der Gedanken, endlich über die Wechselwirkung zwischen Begriffsbildung und Gedankenverlauf.

Wiederum begnüge ich mich, mit Uebergehung der eben genannten, wie mir scheint höchst werthvollen Erörterungen, einen Punkt herauszuheben, ich meine die Bestimmung des Urtheils. Man nehme folgenden Fall: Ich erinnere mich des Anfangs, sagen wir der ersten n — 1 Töne eines einmal gehörten, aus n Tönen $t_1\ t_2 \ldots t_n$ bestehenden musikalischen Motivs, während das fehlende nte Glied mir nicht einfallen will. Da ich Zeit und an dergleichen Phantasiespiel aus irgend welchen Gründen Gefallen habe, so beginne ich das Motiv für mich zu ergänzen. Ich verbinde zu dem Zweck nacheinander alle möglichen Töne τ_1, τ_2, τ_3 mit der Reihe $t_1\ t_2 \ldots t_{n-1}$ zu einem Ganzen und fasse jedesmal erst die n — 1 Töne ins „Auge", um dann zu dem von mir hinzugefügten τ in Gedanken überzugehen. Dann vollziehe ich lauter apperceptive Zweigliederungen nach Wundt'scher Vorschrift. Trotzdem wird, so lange ich keinen anderen Zweck habe als zu Spielen, höchstens die Gefühlswirkung, die mein Thun zur Folge hat, zu beobachten, Niemand die Vorgänge Urtheile nennen. Nun ändert sich aber die Sache. Ich fange an ein Thatsacheninteresse an der Tonfolge zu nehmen. Dann wiederholt sich zunächst, scheinbar wenigstens, das alte Spiel. Ich fahre fort, bald diese, bald jene Gesammtvorstellung zu bilden, um innerhalb derselben vermöge activer Apperception jetzt den meiner Erinnerung präsenten Torso, dann meine Ergänzung, mein τ_1 oder τ_2 oder τ_3 etc. also, hervortreten zu lassen. Plötzlich aber springe ich auf — wäre es auch nur innerlich — und erkläre: So und nicht anders lautete der letzte Ton. Dann gebe ich damit zu erkennen, dass ich ein, gleichgültig ob

richtiges oder falsches, Urtheil gefällt habe. Und worin besteht dies? In nichts anderem offenbar, als darin, dass ich nach mannichfachem Suchen zu einem τ_n gekommen bin, dessen Verknüpfung mit $t_1 \ldots t_{n-1}$ von dem Bewusstsein begleitet ist, sie sei nicht so wie ihre Vorgängerinnen bloss Sache der Willkür, dürfe darum auch nicht ebenso wie sie beliebig wieder aufgelöst werden, sie setze, anders ausgedrückt, dem Versuch der Wiederauflösung einen Widerstand entgegen, sei mit einem Worte eine Zusammengehörigkeit, nicht ein blosses thatsächliches Zusammensein von Vorstellungen in meinem Bewusstsein; denn die Zusammengehörigkeit ist eben die Nothwendigkeit des Zusammenseins. Wenigstens steht fest, dass ich sonst keinen Unterschied zwischen dem ehemaligen Phantasiespiel und dem jetzt gewonnenen Urtheil, der jetzt in meinen Besitz gelangten wirklichen oder vermeintlichen Erkenntniss aufzufinden vermag. Auf völlig gleiche Weise wie τ_n hatte ich auch die τ_1 τ_2 etc. mit $t_1 \ldots t_{n-1}$ und den sonstigen Elementen, die mit dieser Tonreihe verbunden gewesen sein mögen, der Erinnerung an die zeitlichen, örtlichen und sonstigen Umstände, die mein Hören des Motivs begleiteten, verknüpft, und niemals hatte die apperceptive Zweigliederung gefehlt. — Nun nennen wir wirlich, was unserer Freiheit vorzustellen und das Vorgestellte wieder aufzuheben, um es durch ein anderes zu ersetzen, Schranken auferlegt, sich uns eben darum als etwas relativ Selbstständiges, nicht bloss von uns Gemachtes zu erkennen gibt, anders und bestimmter ausgedrückt, wir nennen so, was wir uns bewusst sind, unter gewissen Umständen oder an einer gewissen Stelle der Welt unseres Vorstellens vorstellen zu sollen. Somit kann ich das Eigenartige jenes Urtheils und des Urtheils überhaupt auch so bezeichnen, dass ich sage, es sei ein Bewusstsein, es nicht mehr mit einem subjectiven Spiel, sondern mit objectiver Wirklichkeit zu thun zu haben. Urtheilen heisst dann überhaupt, Verknüpfungen von Vorstellungen für wirklich halten, daran glauben, sie logisch anerkennen, oder welche Ausdrücke man sonst für das Bewusstsein des Gebundenseins an gewisse Verknüpfungen, des so und nicht anders vorstellen Sollens wählen mag. Das Bewusstsein des Sollens ist aber ein Willens-

phänomen, wenn auch nicht ein Phänomen des frei wählenden, sondern des gebundenen Willens. Mithin bestätigt sich uns, was wir früher dem Verfasser zugestanden, dass das Eigenthümliche des Denkens im Gegensatz zum blossen Vorstellungsspiel in begleitenden Willensakten zu suchen sei.

Es kann kein Zweifel bestehen, dass das hier weniger beschriebene, als im Allgemeinen gekennzeichnete Bewusstsein, das in den mannichfaltigsten gleichbedeutenden oder doch nur zur Bezeichnung verschiedener Stufen und Arten dienenden Namen, als Wahrheitsgefühl, Ueberzeugung, Glauben, Wissen, Meinen u. s. w. auch im täglichen Leben wiederkehrt, für die Erkenntnisstheorie von grosser Wichtigkeit ist, so wichtig, dass man sagen kann, die Logik habe gar kein anderes Thema, als dies Bewusstsein, keine andere Aufgabe, als die Untersuchung seines Wesens und seiner Gesetzmässigkeit, seiner Arten und Modificationen, seiner Bedingungen und schliesslichen Leistungen. Um so auffallender muss es erscheinen, dass in der Erkenntnisslehre unseres Vaterlandes — in der englischen verhält es sich seit Hume theilweise anders — die Frage, worin das Glauben, Ueberzeugtsein, worin das Bewusstsein der Wirklichkeit und Wahrheit bestehe, welche genau bestimmten Thatsachen wir in uns finden, wenn wir behaupten, ein solches Bewusstsein zu haben, fast keine Rolle spielt, obgleich man doch nicht umhin kann, mit jenen Begriffen zu rechnen und eine bestimmte Bedeutung derselben überall vorauszusetzen. Es steht aber auch der Verfasser auf dem Standpunkt, die Beantwortung der Frage nicht für unumgänglich zu halten.

Zwar erfahren wir im dritten Kapitel des ersten Abschnitts, der es mit der Entwicklung der logischen Normen zu thun hat, dass Spontaneität, Evidenz und Allgemeingültigkeit die Kennzeichen des logischen Denkens sind. Wir begegnen aber bei Behandlung des zweiten Punktes nirgends der Frage, welcher Bewusstseinsinhalt denn dieser Evidenz entspreche, vielmehr begnügt sich die Auseinandersetzung mit der Erklärung, jede Art der Evidenz komme zu Stande durch's beziehende und vergleichende Denken, nur dass bei der unmittelbaren die unmittelbaren in der Anschauung gegebe-

nen Elemente verknüpft werden, während bei der mittelbaren die in den unmittelbar entstandenen Verbindungen selbst wiederum als Elemente weiterer Verknüpfungen dienen. So werden in einem späteren Kapitel die Arten des Wahrheitsgefühles, Meinen, Glauben, Wissen unterschieden und Fälle ihres Vorkommens bezeichnet, ohne dass doch auch hier die Frage auftauchte, was denn diese Verhaltungsweisen des menschlichen Geistes ihrem Wesen nach sein könnten. Und doch leuchtet ein, dass diese Fragen gestellt werden müssen. Die Evidenz ist ja nicht ein einfacher Geistesinhalt neben dem Roth, Sauer, Süss, der Lust und Strebung u. s. w., das Glauben, Wissen etc. nicht eine besondere seelische Thätigkeit neben dem Vorstellen, Fühlen Wollen, — vorausgesetzt, dass man es für erlaubt hält, diese beiden letzteren jener ersteren „Thätigkeit" zu coordiniren. Dann muss es doch auch möglich sein, die genannten Inhalte oder Thätigkeiten ihrer geheimnissvollen Natur zu entkleiden, zu sagen, was in aller Welt man denn mit den Worten sagen wolle. Unterlässt man die Beantwortung solcher fundamentalen Fragen, oder beantwortet man sie in Ausdrücken, von denen selbst wiederum zweifelhaft bleibt, welchen Sinn sie haben, d. h. welcher bestimmt aufzeigbare Geistesinhalt ihnen zukomme, dann können sich die sonstigen erkenntnisstheoretischen Untersuchungen, selbst die über Principien und allgemeine Richtungen, auf keinem festeren Boden bewegen, als etwa die Ethik es thut, wenn sie über Eudämonismus oder Pflichtbewusstsein streitet und nur darum nicht sieht, dass sie grösstentheils um Worte sich ereifert, weil es ihr nicht in den Sinn kommt, Worte wie „Sollen", „Pflicht" u. s. w. auf ihre eigentliche Bedeutung zu prüfen.

Kehren wir aber zurück zu dem, wovon wir ausgingen. Es steht uns fest, dass eine blosse apperceptive Zweigliederung nicht dasjenige ist, was man insgemein als Urtheil bezeichnet. Trotzdem muss dem Verfasser unverwehrt bleiben, den Namen auch in jenem Sinne anzuwenden, vorausgesetzt, dass er der weiteren Fassung des Begriffs getreu bleibt. Dies scheint denn auch zunächst der Fall zu sein. Wir wissen, dass nach ihm die attributive Verbindung innerhalb

eines Urtheils mit der prädicativen an sich übereinstimmt und sich nur durch die Stelle unterscheidet, die ihr in einem zusammengesetzten Denkvorgang zukommt. So ist die attributive Verbindung „guter Mann" an sich äquivalent dem Urtheil „der Mann ist gut". Offenbar aber trifft dies nicht zu, wenn man das Urtheil im gewöhnlichen Sinne fasst, nämlich als Behauptung einer wirklichen oder vermeintlichen Wahrheit. Denn das Urtheil: absolut gute Menschen können keine Missgunst empfinden, kann ich fällen, und mir dabei deutlich bewusst sein, dass Mensch und absolut gut — thatsächlich, nicht in der blossen Vorstellung — sich ausschliessen. Nun geht aber der Verfasser an anderer Stelle ebenso deutlich über seine Definition hinaus, so dass es doch scheint, als verstehe er unter dem Urtheil eine Zweigliederung, der das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der Theile nicht fehle. So ist ihm in dem Urtheil „Petrus und Paulus predigten" Petrus mit Paulus nur associativ verknüpft, die Verbindung ist keinem Urtheil äquivalent, obgleich bei Fällung dieses Urtheils der predigende Petrus und der predigende Paulus eben so gut in eine Gesammtvorstellung vereinigt sein können, als dies nach des Verfassers Anschauung bei dem Urtheil „der predigende Petrus stand neben dem predigenden Paulus" der Fall sein müsste, und obgleich demnach das „Petrus und Paulus" in jenem Urtheil ebensowohl eine apperceptive Zweigliederung repräsentiren kann, als das „Petrus stand neben Paulus" in diesem. Allerdings ist ja ein psychologischer Unterschied zwischen beiden Verbindungen. Aber der besteht nur darin, dass ich dort Petrus und Paulus in irgendwelche Beziehung setzen kann, auch in die des räumlichen Nebeneinander, während ich hier das Bewusstsein habe, sie als nebeneinanderstehend vorstellen zu müssen. Hat demnach die Verbindung „Petrus und Paulus" in dem ersten Urtheil nicht selbst den Werth eines Urtheils, so kann dies nur davon kommen, dass zum Urtheil noch etwas anderes gehört, als das blosse Zweigliedern von Gesammtvorstellungen, nämlich das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit.

Schelling-Oken redivivus.

Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie von *S. Alphons Bilharz.* Mit 13 Holzschnitten. Stuttgart, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1879. (XVI u. 326 S.) 8°.

Der Verf. sagt S. VII: „Hiermit übergebe ich dem denkenden Publikum eine philosophische Untersuchung — die Frucht achtzehnjährigen Ringens. Das Resultat ist die der Grundlage nach vollständige Versöhnung von Philosophie und Naturwissenschaft — ein Resultat, über dessen Bedeutung, falls es richtig ist, Niemand im Unklaren sein kann. Dennoch wird die Lösung des erkenntniss-theoretischen Welträthsels durch die Lösung des an Wichtigkeit Alles überragenden Problems der praktischen Philosophie oder die Auffindung des Fundaments der Moral, wodurch diese ihres transscendenten Gehalts entlastet und zur eigentlichen Wissenschaft gemacht wird, bei Weitem überboten." „Die Gefahr, S. IX, vor dem Materialismus ist in der That dringend gross; ich hoffe aber von dem Leser das Zeugniss zu erhalten, dass die Arbeit der Vernichtung dieser gefährlichen Weltanschauung gründlich gethan und nichts mehr zu thun übrig gelassen sei." Wen sollten solche Verheissungen nicht zum Weiterlesen locken? „Dem an sich unverwundbaren Materialismus, S. IX, kann nur dadurch die Lebensfähigkeit unterbunden werden, dass man seinen siamesischen Zwillingsbruder Spiritualismus zuerst vernichtet." „Bisher, S. XI, vermochte die Wissenschaft das Dogma nicht völlig von sich abzuwälzen; sie zerstörte mehr als sie aufbaute. Die einzig positive Leistung aber, der Schopenhauer'sche Willensbegriff, glich einem ungeschliffenen Diamanten, für eine Busennadel in Gesellschaft zu tragen gar nicht geeignet. Aber ich denke, dass sich die hier aufgerichtete Scheidewand zwischen Dogmatismus und Wissenschaft als haltbar erweisen wird. Religion ist der Versuch, das metaphysische Räthsel der Welt

mittelst des theistischen Princips zu lösen; Philosophie der Versuch, ohne dies Princip zu demselben Resultat zu gelangen; abseits steht die materialistische Auffassung, welche brutal die Existenz eines metaphysischen Welträthsels leugnet, und welche sofort unter der Last ihrer eigenen Ungeheuerlichkeit erdrückt wird, wenn man sich entschliesst, den Gottesbegriff als einen solchen anzusehen, der nicht der Wissenschaft, sondern der Dogmatik angehört." Ob diese Scheidewand als haltbar erkannt werden wird? Ich wenigstens achte dafür, dass der Gottesbegriff voll zur Wissenschaft gehört und von je dazu gehörte, denn insofern unter Gott das ewig Seiende, der Urgrund des Vielen gedacht wird, so lag das Leben und die Mühe aller Wissenschaft gerade darin, diesen Gott zu denken; mag er nun durch die von Bilharz gepriesenen Eleaten als das Eine, oder durch den von ihm gefeierten Schopenhauer als Wille zu denken versucht worden sein. Auch die Scheidewand, welche Bilharz in der Anmerkung S. 253 aufstellt, ist schwankend; er sagt: „Religion kann für uns nur eine Abart der Metaphysik sein. Der Begriff Metaphysik schliesst die zwei Parallelbegriffe Religion und Philosophie ein. Religion aber ist der Mantelbegriff für die Gottesidee und wird von der letzteren ganz und gar ausgefüllt." Bilharz denkt dabei nicht an einen Soldatenmantel oder Regenmantel, sondern an den Mantel eines stereometrischen Kegels. Nun frage ich nicht: Was ist es für ein Gewinn, zu sagen: Religion ist ein Mantelbegriff? Ich frage: Wenn Religion und Philosophie Parallelbegriffe sind, warum ist nur Religion eine Abart und nicht auch Philosophie? Parallele Linien als gleichstrebende oder gleichgerichtete Linien sind auch gleichwerthige Dinge. Deshalb aber gibt es so gut schlechte Philosophien wie es schlechte Religionen gibt, und es gibt gute Religionen so gut wie gute Philosophien.

Bilharz verspricht noch S. VIII: „Ich führe nun »mit bedächtiger Schnelle« den Leser vom Himmel durch die Welt zur Hölle." Er hofft S. XIV: „die Klippe zu umgehen, an der Kant gescheitert ist", und wäre befriedigt S. XV, „wenn es ihm gelänge, durch das aufgerollte Weltgemälde die Seele des deutschen Volkes im Tiefsten zu erschüttern."

Bilharz betritt nun den „aufsteigenden Weg", in dem er zuerst „Vorbereitendes bringt", und zwar „eine historisch-kritische Einleitung". „Mit Recht beginnt mit den Griechen die Geschichte der Philosophie" S. 8, aber nur „die Eleaten, S. 9, fassen den Stier bei den Hörnern. Dass das Veränderliche dem reinen Sein nicht angehören könne — dieser Gedanke wird von ihnen mit solcher Kraft festgehalten, wie vor und nach ihnen im ganzen Alterthum nicht wieder." „Die eigentliche Leistung der eleatischen Schule, S. 10, war in der Leugnung der Realität der Sinnenwelt enthalten; doch nicht in der Lösung, in der Aufstellung des Problems liegt ihr Verdienst." „In selbstständiger und geistreicher Weise wird das Problem noch einmal von dem berühmtesten und erfolgreichsten Philosophen des Alterthums von Plato in seiner Ideenlehre in Angriff genommen; aber am Besten ist das Willkürliche, Dogmatische der Lehre aus ihrer späteren Geschichte ersichtlich: die Theosophie bemächtigt sich ihrer als eines vollkommenen Deckmantels ihrer unphilosophischen Blösse," S. 12. „Die platonische Idee ein äusserstes Verallgemeinerungsproduct der abstrahirenden Vernunftthätigkeit ist zur Erklärung der Welt ganz werthlos, aber auch voll Anmassung und daher von allen Feinden der Wissenschaft mit Freuden aufgegriffen, was denn auch den grossen Einfluss der platonischen Philosophie genügend erklärt," S. 211. Bilharz sagt auch S. 12: „Die platonische Idee verräth zu sehr ihre Abstammung aus dem Reich der Gedanken." Darin hat Bilharz recht, und ich bekenne freudig meine Bewunderung vor platonischer Gedankentiefe, obgleich ich mir gefallen lassen muss, von Bilharz jetzt zu den Feinden der Wissenschaft gezählt zu werden, die kein Recht haben, seine nicht „aus dem Reich der Gedanken stammende" Weisheit zu recensiren.

„Nach Plato folgt eine lange Nacht. Der Faden der Philosophie wird plötzlich abgebrochen," S. 12. Aristoteles scheint für Bilharz nicht gelebt zu haben. Nun aber kam „von Osten her, wie ein Sturmwind, eine neue fremdartige Lehre, welche die Selbstbeschränkung, die Ueberwindung des eigenen Willens zum höchsten, unbedingten Gebot machte," S. 12. „Aber bald verwandelt sich die Herrschaft der Lehre, wie es in

menschlichen Dingen zu geschehen pflegt, in eine Herrschaft des Lehrenden, mit beispielloser Tyrannei. Kein ungünstigerer Boden ist denkbar für die Philosophie, die freieste Tochter des Menschengeistes. Alles Philosophiren auf religiös-präparirter Grundlage kann daher nichts sein als blosse Spiegelfechterei," S. 13. Nun, da selbst Plato von Bilharz so mit Koth beworfen wird, dann Gnade Gott uns armen Sterblichen, wenn, „wie es menschlich ist", statt Bilharz' Lehre die Bilharze selbst herrschend werden! Also blosse Spiegelfechterei war im philosophirenden Mittelalter? Nun, in der That, die Wahrheit in Bilharz' Anschauung stammt nur aus einem Funken dieser sog. Spiegelfechterei.

Die ganze griechische Philosophie, auch die eleatische, hatte keine Vorstellung davon, dass der Urgrund des Seins eine Kraft sei; nur Lenker und Ordner, nicht Schöpfer und Ursprung der Dinge war Gott. Erst die mittelalterliche Philosophie macht Gott zum Schöpfer, somit zu einer thätigen Kraft. Aber die Griechen hielten ihren höchsten Begriff auch rein von allem Willen und Fühlen, da sie meinten, Beides mache das ewige Wesen zu einem Unvollkommenen, Unseligen. Deshalb ist es das Verdienst der christlichen Philosophie, dass sie den Urgrund der Dinge nicht bloss wie die Griechen als reines Sein oder Denken, sondern als ein im Denken, Fühlen und Wollen einheitliches Kraftwesen auffasste. Kleinkrämer sehen freilich nur, dass dieser Versuch in der Aufstellung der Trinitätslehre misslang; aber wie Bilharz von den Eleaten, so müssen wir auch von den mittelalterlichen Denkern sagen, nicht die Lösung, aber die Aufstellung des Problems ist ihr Verdienst; des Problems, Gott nicht bloss als denkendes Sein, sondern auch als Kraft, als Wille zu denken. Die Resultate der Bemühungen um dieses Problem zeigten sich, als das Streben erwachte, dies Problem von anderen Seiten her, wie die mittelalterliche Philosophie, aufzugreifen. Denn es war gar keine Rede mehr davon, dass Gott nur Lenker, nicht Schöpfer sei. Das ewig Seiende ward sofort als schöpferische Kraft, als treibender, quellender Urgrund betrachtet, von den einen, wie Giordano Bruno, ward freilich dieser Urgrund mehr als unbewusst treibende

Mutter Natur, von Anderen als vernünftiger Wille, als schaffender Gott gedacht. Kant's Verdienst ist, dass er auch den menschlichen Geist als eine Wahrheit erringende Kraft voll Vermögen der Sittlichkeit erkannte, und Fichte liess dieses menschliche Ich durch seine Thatkraft sogar das ganze Nicht-Ich erzeugen. Bei Hegel scheint dies Kraftmoment wieder mehr in den Hintergrund zu treten; das reine Sein, das reine Denken ist ihm wie bei Eleaten und Aristoteles das ewig Seiende. Indess dieses ewig Seiende in seiner vollendetsten Entwicklung ist ja auch der absolute Geist, und als solcher ist er eben die Kraft der Dinge und er ist absolut nur insofern er auch Wille ist, nur dass er diesen Willen seiner Vernunft völlig unterwarf. Mit Unrecht stellt man daher Hegel ganz in Zusammenhang mit den Eleaten und Aristoteles, auch bei ihm ist das ewig Seiende eine Kraft, ein vernünftiger Wille. Schopenhauer, sich einseitig an den Hegel'schen Ausdruck: reines Sein, reines Denken haltend, stellte nun den mit der christlichen Philosophie zu Ehren gekommenen Begriff des Willens oben hin, während später andere, so z. B. Hartmann als anonymer Kritiker seiner eigenen Philosophie des Unbewussten, und Zöllner in der „Natur der Kometen" die Empfindung oben hin stellten. Das mittelalterliche Problem: den Urgrund der Dinge als eine im Denken, Wollen und Fühlen einheitliche Kraft zu denken, ist daher heute aufgegeben; man begnügt sich, diesen Urgrund einseitig nur als Denken, oder als Willen, oder als Empfindung festzuhalten.

Bilharz, der als einzige Leistung der Neuzeit die That Schopenhauer's den Willen zum Weltprincip zu erheben anerkennt, und einseitig im Willen alles Heil sieht, sollte daher der mittelalterlichen Philosophie, statt sie nur als Spiegelfechterei gelten zu lassen, danken, dass sie im Fortschritt, den Eleaten gegenüber, den Willen der Ehre würdig erkannte, am Unendlichen Theil zu haben.

Wie Bilharz in seiner einseitigen Werthschätzung des Willens die Geschichte der Philosophie weiter beschreibt, lässt sich vermuthen. Nur noch folgende Sätze: „Vor Kant lag, S. 254, der Schwerpunkt im Object, Kant verlegt ihn ins Subject. Das Gleichgewicht zwischen Idealismus und Realis-

mus ist nicht hergestellt, sondern das Uebergewicht einfach verlegt. Die subjective Wagschaale senkt sich zum Erstaunen der Menschheit. Der plumpe Fichte aber springt mit allen Vieren hinein, und — der Wagbalken stellt sich senkrecht." „Die höchste Stufe, S. 32, dieser Art, Hirngespinnste zu machen, erreicht Hegel, der in diesem Sinne wirklich »summus philosophus«. Es wäre für unsere Zwecke ganz überflüssig, die Gegensätze aller dieser Pseudophilosophen, richtiger Theosophen, herauszuheben; denn sie bewegen sich ganz im Pathologischen. Sie segeln auf fremdem Schiffe und haben nur die philosophische Flagge aufgezogen. Wenn Kant die Skeptiker Nomaden nennt, so sind diese Contrebandiers, denen das Handwerk ein für allemal gelegt werden sollte durch Zurückweisen ihrer falschen Waare." Man darf solcher Ausdrucksweise gegenüber es wohl Vagabundenthum nennen, was in solcher Leichtfertigkeit die Geschichte der Philosophie durchwandelt. Rückblickend ragen demselben „aus einem ungeheuren Nebelmeer als höchste Bergspitze die Namen der Philosophen hervor, in welchen das eleatische Grundproblem in originaler Weise lebendig geworden, und die wirklich etwas zu seiner endlichen Lösung beigetragen haben: im Alterthum Parmenides und Zeno, in der neueren Zeit Kant und Schopenhauer; ihnen zunächst die englischen Kritiker Locke und Hume," S. 63. „Indess bei Kant werden die Leser abgeschreckt durch die Unvollkommenheit der Beweisführung in der schwerfälligen Sprache, und so verliert sich die höchste Leistung des originellsten Denkers aus dem Bewusstsein des Volkes. Jedermann beruft sich zwar auf den alten Kant, nicht ohne jedesmal, als Feigenblatt, »den grossen Denker von Königsberg« hinzuzufügen; Niemand kennt ihn mehr," S. 257. „Kant ist — man darf wohl sagen — vergessen. Die Tradition seiner Lehre hat sich nur durch die Schopenhauer'sche Philosophie erhalten," S. 52, S. XV. „Die Schopenhauer'sche Philosophie fängt jetzt an aus dem Dunkel der Unbeachtung herauszutreten," S. 52. „Schopenhauer gleicht einem tiefen, krystallenen Bergsee, in dessen Tiefe die klaren Kiesel glänzen und die silbernen Fische spielen," S. 38. „In Schopenhauer's Satz, dass der Wille das

Wesen oder den Inhalt des Seins repräsentire, ist nach meiner Ansicht die einzige Bereicherung unserer metaphysischen Erkenntniss seit Kant gegeben," S. 41. „Indem aber Schopenhauer dem Ding an sich den absoluten Charakter nehmen will, bezeichnet er selbst deutlich den Urquell aller Schiefheiten und Verzerrungen seines Systems. Damit verlegt er thatsächlich den Mittelpunkt der Welt in das Subject und nimmt thatsächlich den Standpunkt des »theoretischen Egoismus« ein, den er selbst in's Tollhaus verlegt," S. 44. Armer Schopenhauer! Also auch du klarer Bergsee schwimmst voll fauler Fische, voll Schiefheiten, wohl auch voll Hirngespinnste! Und obgleich einzig das Nebelmeer überragend, wohnst du doch eigentlich im Tollhaus! Da ist es denn freilich Zeit, dass „der einsame Philosoph, der auf dem Wachtthurm seinen Sitz aufgeschlagen, Heil verkündet allen kommenden Geschlechtern," S. 62.

Nach Bilharz ist „der Kant und Schopenhauer gemeinsame Mangel, dass sie das Weichbild des Subjects nicht verlassen, dass der Weltmittelpunkt bei ihnen in's Subject verlegt ist," S. 54. Diesen Irrthum zu vermeiden, „muss die Spaltung der Relation Subject — Object in das Wesen des Seins selbst hinein verlegt werden: das Sein selbst muss dem Inhalt nach in Subject und Object zerfallen. Nicht ein Punkt ist als Weltmittelpunkt besonders ausgezeichnet, sondern jeder Punkt des All ist Subjectpunkt gegenüber dem All als Object, mit ihm untrennbar verbunden (wenn auch als nicht aufzuhebender Gegensatz) zu einer gemeinschaftlichen Einheit, dem reinen, gegensatzlosen Sein. Durch diese Abtrennung des Subjectpunktes, dem Wesen nach, als Eins dem All gegenüber, bewegt sich aber nothwendig der Objectpunkt aus dem gemeinschaftlichen Schopenhauer'schen Weltmittelpunkt heraus. Wir erhalten statt eines einzigen, drei Punkte. Hiermit wird aus der Schopenhauer'schen Weltkugel ein Weltellipsoid, mit dem Objectpunkt als Brennpunkt, der dem Weltmittelpunkt (dem geometrischen Mittelpunkt), da ausser ersterem nur der Subjectpunkt übrig bleibt, freilich unendlich nahe steht, aber niemals mit ihm zusammenfällt. Es ist dies mutatis mutandis dieselbe Aenderung,

welche Kepler einst an den Kopernikanischen Kreisen vorgenommen, indem er sie in Ellipsen verwandelte. Und hiermit ist der von Schopenhauer gesuchte »objective Gesichtspunkt«, der heliocentrische Standpunkt gewonnen."

Mit dieser, die Seiten 72 und 73 nicht einmal ganz füllenden Auseinandersetzung „scheint die eigentliche Aufgabe gelöst", S. 74. Wer es glauben mag, mag's glauben. Ich nicht. Denn da Bilharz selbst S. 76 sagt: „Das Universum ist als unendlich grosse Kugel zu betrachten, bei deren Unendlichkeit jeder Punkt als Mittelpunkt zu setzen ist," so ist es doch einerlei, ob man die Welt kugelig oder ellipsoidisch annimmt, denn auf die im Unendlichen liegende Begrenzung kommt es nicht an. Ueberhaupt, wozu die Frage, ob Ellipse oder Kreis? Bilharz ist der Meinung, die seitherige Philosophie, selbst die Schopenhauer'sche, habe das Subject, den Geist, zu einseitig beachtet; er will auch das Object, die Welt, zur Geltung bringen, und deshalb meint er jedes Ding als Subject und Object gelten lassen zu müssen. Ist aber damit auch gesagt, dass Subject und Object sich in einer Kreislinie oder Ellipse um einander bewegen? Bei Kepler's Erdumlauf kann man vier Punkte unterscheiden: den Punkt, wo in jedem Augenblick die Erde steht, den einen Brennpunkt der Ellipse wo die Sonne steht, den zweiten Brennpunkt, wo die Sonne nicht steht und den geometrischen Mittelpunkt der Ellipse. Die Analogie zwischen Kepler und Bilharz fällt daher ganz fort. Bilharz hat nur drei Punkte, nur die zwei Brennpunkte, die zu den Seiten eines Mittelpunktes liegen; der Punkt, der die Kreis- oder Ellipsenbahn machen soll, fehlt ganz. Nur drei Punkte hat also Bilharz, und diese kann man sich durch eine Linie verbunden denken, wobei man das Bild einer zweiarmigen Wage mit Hebelarmen erhält. Bilharz selbst entwickelt S. 79 dieses Bild, und es bleibt in der ganzen Folge sein Lieblingsbild, weshalb er selbst bei den Nerven von der Nervenwage spricht. Der zwischen Subjectpunkt und Objectpunkt liegende Punkt, also der Stützpunkt oder das Hypomochlion der Wage, ist ihm der Weltmittelpunkt, das Welthypomochlion, der Punkt, wo das reine Sein, die Verschmelzung der Gegensätze

statt hat. Er spricht an derselben Stelle, S. 79, sogar von „der Trinität der Punkte unter dem Bilde der Wage". Also auch Bilharz, der alle Mängel der Philosophie vom Dogmatismus herleitet, kann nicht umhin, eine Trinität zu erfinden! Hätte indess Bilharz, statt in den Werken der Trias, Fichte, Schelling, Hegel nur „Hochmuth, willkürliches Spielen mit Begriffen, empörende Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, eingebildetsten Subjectivismus, hohlen Klang von Töpfen", S. 33, zu vermuthen, diese Werke studirt, er würde gefunden haben, dass seine Welthypomochlionslehre schon von Schelling aufgestellt war. Nur sagt Schelling Indifferenzpunkt statt Hypomochlion, und statt von Endpunkten von Hebelarmen spricht er von Polen. Schelling denkt sich die drei Punkte verbunden unter dem Bild eines Magneten, eines Compasses; Bilharz unter dem Bild einer Wage. Da nun Schelling's Bild als Spiel mit Begriffen erkannt wird, so wird Bilharz' Bild kein anderes Schicksal treffen; aber wir werden noch andere Aehnlichkeit mit Schelling'scher Schulphilosophie finden.

Das Erste ist nun, dass Bilharz, um die Möglichkeit des Gleichgewichts um seinen Indifferenz-Mittelpunkt zu erhalten, Subject und Object gleichsetzt, und dies geschieht, indem er beide als Wille und Kraft für einerlei erklärt. „Wir nennen die Kugel des Mondes, von uns aus gesehen, eine Scheibe, und dieses Verhältniss stellt ganz genau das Verhältniss der Begriffe von Kraft und Wille dar. Kraft ist der von aussen gesehene Wille, und Wille die von innen gesehene Kraft," S. 83, 84. Wer dies glauben mag, mag's glauben. Ich selbst als Subject fühle und weiss mich in meinem Willen als Kraft, aber ich weiss auch das Du, das mir feindlich oder freundlich entgegenstehende menschliche Object, als ein Subject, als einen Willen, als eine Kraft. Aber ich halte es für ein Spiel mit Begriffen, die Sonne, die mir als Attractionskraft erscheint, nun auch als Willen zu denken. Bilharz findet freilich in solcher poetischen Spielerei Wissenschaft.

Von Bilharz' Vorgänger Schelling sagt Hegel, dessen System sei wie aus der Pistole geschossen, und wenn man das Kunststück dabei einmal gelernt habe, so sei es leicht,

dasselbe überall anzuwenden. Dasselbe gilt von Bilharz, dessen ganze Gedankentiefe darin aufgeht, jedes Ding von aussen anzusehen und Objectpunkt = Kraft zu nennen, und dann von innen anzusehen und es Subjectpunkt = Wille zu nennen. Die Formel der Mechanik, wonach Geschwindigkeit v, Zeit t und Weg s, in dem Verhältniss $v = \frac{s}{t}$ stehen, nimmt denn Bilharz geradezu auf, nur dass er k = Kraft für v = Geschwindigkeit setzt, da die Geschwindigkeit von der Kraft abhänge. Es ist unwissenschaftlich und willkürlich, v allgemein durch k zu ersetzen, denn die Formel gilt nur für gleichmässige Bewegung, aber da Bilharz einmal die Gleichsetzung vornimmt und da ihm die Kraft ganz abstract nur ein Punkt ist, so kann er statt in Hebelarmlängen und Schwingungsbogen der Hebelarme, die Beziehung von Subjectpunkt und Objectpunkt auch in Polarcoordinaten ausdrücken, S. 102, und die Gleichung $k = \frac{s}{t}$ verwandelt sich ihm in $\text{tang. } \alpha = \frac{\text{sin. } \alpha}{\text{cot. } \alpha}$. Natürlich kann er auch Formeln bilden $\frac{\text{tang. } \alpha \text{ . cot. } \alpha}{2} = \frac{\text{cotang. } \alpha \text{ . tong } \alpha}{2}$. Bilharz verwundert sich freilich, dass seine Resultate mit mechanischen Resultaten stimmen, aber sie müssen stimmen, da er nur die mechanischen Resultate aufnimmt und die mathematischen Begriffe einfach durch metaphysische Begriffe ersetzt, ohne zu fragen, ob er dazu berechtigt ist oder nicht. Und obgleich seit Schopenhauer-Hartmann es Mode wurde, jede Kraft als Wille anzusehen, so werden doch viele sein, die es Phantasterei nennen, die Formel $k = \frac{s}{t}$ gleichzusetzen der Formel $w^\circ = \frac{s}{t}$, wobei w° = Wille = Subjectpunkt sein soll. Die Wunderlichkeiten treten sofort zu Tage, wenn wir einzelne Sätze citiren, die diesem Streben, alles als Kraft zu fassen, entspringen. „Wenn wir in Betracht ziehen, dass unser Subjectpunkt selbst eine cyclische Bewegung von der Wiege (Aphelium) zur Sonnenhöhe des Daseins und von da bis zum Grab (wieder zum Aphelium zurück) durchmacht, so dürfte es uns wirklich schwer

werden, den wesentlichen Unterschied eines erkennenden Individuums von einem im unendlichen Raum rotirenden Weltkörper anzugeben. Wir kommen der Sache am nächsten, wenn wir uns als Weltkörper betrachten, wie die Erde, oder wie die Sternschnuppen, nur von innen gesehen, und das Erkennen überhaupt nur als Specialfall der Willensäusserung auffassen, so gut wie irgend eine Bewegung von innen gesehen", S. 131. „Verfolge ich den Gang des Subjectpunktes, welcher im gegenwärtigen Augenblick mein Ich vorstellt, nach rückwärts durch alle vorangegangenen Generationen hindurch, so ist's als sähe ich in die Höhlung eines Kegels, dessen Spitze sich in die nebelgraue Unendlichkeit verliert und dessen Mantel aus lauter dichtgedrängten Spiralcycloiden gebildet ist, welche die Lebensläufe von Ahnen-Individuen, von deren Entstehung (Abschleuderung des Subjectpunktes) an bis zum Eintritt des letzteren in ein neues (kindliches) Individuum darstellen. Das Leben des Individuums ist nur ein Epicykel auf der Curve der Species. Die Species, Gattung u. s. f. bildet eine elliptische Curve, oder zeigt ein wellenartiges An- und Abschwellen in der Stufenleiter des Lebendigen. Der Typus ist ein Wellenberg zwischen zwei Thälern, eine Schlinge in der elliptischen Curve", S. 170. „Die Veränderung, die das Subject durch das Object erleidet, ist gleich der Veränderung, die das Object durch das Subject erleidet", S. 183. Der Verfasser macht diesen Satz und erkennt darin das Gesetz der Erhaltung der Kraft wieder; aber wenn der Dolch als Object einen Menschen als Subject tödtet, erleidet der Dolch die gleiche Aenderung wie der Mensch?

Schliessen wir diese Citate mit seiner Charakteristik des Gemüths: „Wie ein Torfmoorboden, dessen Substanz ausschliesslich aus Pflanzentheilen besteht, welche einmal wirkliche, lebendige Pflanzen gewesen sind und in jedem Augenblick durch eine neue Schicht verstärkt werden: so ist das Gemüth die Ablagerungsstätte der, so zu sagen comprimirten, verdichteten, moorartig umgewandelten, d. h. ins Unbewusste oder in die Organisation übergegangenen Vorstellungen, welche aber (genau wie die Torfmoorreste einmal

lebendige Pflanzen) bewusste Vorstellungen gewesen sind; oder vielmehr das Gemüth besteht aus solchen", S. 190.

Diese Worte geben uns das Recht zu sagen, dass die ganze Bilharz'sche Philosophie auf einem Torfmoorboden erwachsen ist; es sind unbewusst gewordene Vorstellungen, die er wieder aufleben lassen will. Die drei Punkte, welche Schelling im Bilde der magnetischen Linie vereinte, verbindet Bilharz durch die Linie eines zweiarmigen Hebels. Auch Schelling wollte einseitigem Subjectivismus gegenüber durch seine drei Punkte das Object zur Geltung bringen. Er hat also dasselbe Streben wie Bilharz. Aber seit man in der früheren Naturphilosophie nur Unsinn sieht, ist es ungewusst und unbewusst geworden, dass Bestrebungen, die heute neu heissen, schon in der vergessenen Zeit lebendig waren. Dies gilt auch z. B. von dem Gedanken der Entwicklung, den Bilharz so sehr rühmt und von dem er meint, er sei erst durch Darwin entdeckt worden. Stellen wir daher den Citaten aus Bilharz einige Citate aus dem 1837 erschienenen Handbuch des natürlichen Pflanzensystems von L. Reichenbach, einem Schüler der Schelling-Oken'schen Schule entgegen. „Die ganze Natur ist ein sich veränderndes Lebendiges, sie ist das unveränderliche Princip in der veränderlichen Erscheinung. Alle Veränderung im Leben ist ein Entwickeln, ein Zu- und Abnehmen; all dieses Entwickeln erscheint im Materiellen und Zeitlichen bedungen, in gewissen Typen und Stadien. Die Typen sind die erstrebten Ruhepunkte der Stadien, die Stadien sind das Streben selbst." Dieser Satz ist analog der Bilharz'schen Entwicklung des Ich aus der Spiralcycloiden der Ahnen und dem An- und Abschwellen in der Stufenleiter der Typen. Nur statt Streben sagt Bilharz: Wille zum Leben, und die Typen sind ihm erschienene Hemmungen dieses Willens zum Leben, die Wellenberge zwischen zwei Thälern in der cyclischen Bewegung der Entwicklung. Als Parallele zu Bilharz' Streben alles in Form von Perpendikeln, Ellipsen, Krämer-Wagen u. s. w. anzuschauen, citiren wir nachfolgende Definitionen Reichenbach's: Die Pflanze ist das Perpendiculär-Lebendige. Die Halbpflanze ist die organische Kugel in ihren Modificationen. Der Pilz ist die in der Kugelform und deren Seg-

menten stabilisirte Pflanze mit innerer Antithese als Kegel. Die Flechte ist die aus der Kugelform und deren Segmenten wuchernde Pflanze mit nach Aussen gekehrter Antithese u. s. w." Bilharz hofft, „das deutsche Volk durch seine Leistung aufs Tiefste zu erschüttern." Das deutsche Volk wird sagen: Bilharz, obgleich er ausser Schopenhauer nur Pseudophilosophen und Contrebandiers (S. 32) kennt, welche „hochmuthsvoll willkürlich mit Begriffen spielen", wird die Welt nicht erschüttern, da er, im alten Fahrwasser der sogen. Pseudophilosophen sich bewegend, in Wahrheit selbst nur ist ein Schelling-Oken redivivus. L. Weis.

Ueber Kraft und Bewegung im Hinblick auf die Lichtwellenlehre und die mechanische Wärmetheorie von *Maximilian Drossbach*. Halle, C. E. M. Pfeffer. 1879. (VIII, 120 S.) 8°.

Diese Schrift, deren Verfasser sich bereits durch eine Reihe philosophischer Arbeiten bekannt gemacht hat, behandelt einige der fundamentalsten Probleme der Erkenntnisslehre und Naturphilosophie in eingehender und oft origineller Weise. Hat auch Herr Drossbach seine Aufstellungen dadurch beeinträchtigt, dass er mit ihnen hier und da zu weit, hier und da nicht weit genug gegangen ist, und dass er neben einigen recht glücklichen Formulirungen doch wiederum auch bei Ungenauigkeiten, selbst Widersprüchen stehen geblieben ist, so erscheint seine Schrift dennoch näherer Aufmerksamkeit werth und fordert zum ernsten Studium auf. Die Besprechung wird sich am Besten an die folgenden vier Hauptpunkte anschliessen lassen.

Der Verfasser geht in seiner kritisch-metaphysischen Erörterung davon aus, die gewöhnliche empiristische Behauptung zu widerlegen, dass wir die Dinge als solche wahrnehmen. Diese sog. Dinge sind, wie er es ganz richtig darstellt, nur Erscheinungen, sie sind subjective Annahmen und Producte unserer Einbildungskraft, aber, wie er ebenso richtig hinzusetzt, nicht willkürlich von uns gemacht, sondern uns aufgenöthigt, daher wir ihre von uns unabhängigen Ursachen aufsuchen müssen. Als solche bezeichnet nun der Verfasser die

„immateriellen Kräfte", die aber doch, wie er sich ausdrückt, nichts Unsinnliches, nichts Metaphysisches sind, sondern wahrgenommen werden. — Wenn nun schon dieser Satz, dass die „unsinnlichen" Kräfte „wahrgenommen" werden, auffallen muss, so wohl mehr noch der fernere, dass „die Kräfte ihrer Natur nach alle gleichartig" seien und „nur ihr Wirken sich in verschiedenen Formen vollziehe" — wobei sich der Verfasser auf Grove's Buch über die Verwandtschaft der Naturkräfte und das sog. Aequivalenzverhältniss beruft. Allerdings kann er darauf hinweisen, dass die sog. specifischen Sinnesenergien für unsere Empfindung Verschiedenheiten setzen, die in der Natur an sich nicht vorkommen, indessen lässt sich die Mannigfaltigkeit der Natur schwerlich auch nur annäherungsweise aus jenem Umstand herleiten, wie denn auch das oft gebrauchte Wort „alle Thätigkeit ist Bewegung" die qualitativen Verschiedenheiten der Erscheinungen schlechterdings nicht erklären kann.

Mag es sich nun aber mit der Qualität der Kräfte verhalten wie es wolle, der Verfasser geht dazu über, aus den gleichzeitigen Wahrnehmungen verschiedener Orte das Dasein vieler örtlich bestimmter oder individuell verschiedener Kräfte zu erschliessen. Dadurch werden ihm die Kräfte zu „Kraftindividuen, Kraftwesen" — mit denen der Verfasser nunmehr an Stelle des blossen Abstractums „Kraft" oder „Kräfte" operirt. Er kehrt damit aber nicht etwa zur Anerkennung eines Stoffes neben der Kraft zurück, sondern spricht von „Krafteinheiten" nur in dem Sinne, dass sie die Ausgangs- oder Mittelpunkte ihrer Kraftäusserungen sind. Er denkt sich die Kräfte, d. h. die Kraftwirkungen der Kraftwesen als überall im Raume verbreitet, gewissermassen allgegenwärtig, ihrem Mittelpunkte nach aber als nur an je einem Punkte des Universums vorhanden. Dadurch erhält er „viele durch ihre Orte bestimmte unterscheidbare Krafteinheiten ohne Grenze und ohne leeren Raum zwischen ihnen". Er wird dadurch allerdings die kuriose „Wirkung in die Ferne" los und zugleich den leeren Raum, den er mit Recht für ein blosses Gebilde der Abstraction erklärt. Aber indem er diese beiden Phantome der Fernwirkung und des leeren Raumes

richtig eliminirt, hat er doch nicht — wie er zu glauben scheint — erklärt, wie denn nun die Kräftewirkung eigentlich vor sich gehe und warum dieselbe in dem bekannten Verhältniss mit der Entfernung abnehme. Oder wird etwa z. B. die Sonnenwirkung des Schneeschmelzens an sich begreiflicher, wenn man sie in unmittelbarer Nähe auf Erden, als wenn man sie aus 25 Millionen Meilen Entfernung vor sich gehen lässt? Auch verträgt sich der bekannte Umstand, dass die Kräfte Zeit gebrauchen, um zur Wirkung zu kommen, nur schlecht mit der Lehre von ihrer Allgegenwart (ein schon vor der Zeit der Erbauung des ägyptischen Thebens ins Glühen gerathener Weltkörper erscheint erst jetzt als leuchtender Stern an unserm Himmel u. s. w.). Indessen liesse sich vielleicht auch nach der Theorie des Verfassers dafür Auskunft finden, nur dass er sie nicht gibt oder auch nur andeutet.

Der dritte wichtige Punkt ist die Auffassung der Causalität, welcher der Verfasser im vierten und fünften Abschnitt eine ausserordentlich interessante Untersuchung widmet. Er kommt zu dem Resultate: „Die Ursache aller aufeinanderfolgenden Vorgänge sind die beharrlichen, zu jeder Zeit gegenwärtigen Wesen. Die Verursachung besteht zwischen den veränderlichen Vorgängen und ihren beharrlichen Ursachen, nicht zwischen den veränderlichen Vorgängen. Es gibt keine solche Reihe, in welcher das vorhergehende Glied irgendwie die Ursache des nachfolgenden wäre, sondern alle Glieder dieser Reihe sind bewirkt von den in aller Vergangenheit und zu jedem Zeitpunkt gegenwärtigen Kraftwesen; nur mit beharrlichen Ursachen ist eine Reihe von Veränderungen möglich, und zwar gleichviel, ob diese Reihe endlich oder unendlich ist.“ Mit anderen Worten: die Causalität ist eine subjective und einseitige Vorstellungsform behufs der Zusammenfassung von Erscheinungen, deren realen Hintergrund die allein wirklichen und allein wirksamen, mit immer sich gleich bleibenden Kräften ausgerüsteten, in immerwährender, jedoch veränderlicher Wechselwirkung zu einander begriffenen Wesen bilden.

Damit gewinnt der Verfasser viertens ein sicheres Funda-

ment der Freiheitslehre, insofern die angebliche Causalitätskette die Spontanität der Kraftwesen nicht beeinträchtigen darf. „Die Form der Bethätigung meiner Freiheit ist abhängig von der Form meines Zusammenseins mit den Anderen — nicht aber meine Freiheit, und wenn ich nur das unter bestimmten Verhältnissen Mögliche zu thun vermag, so kann ich dies nicht eine Beschränkung meiner Freiheit nennen." Wir sind also selbstständige Wesen, so dass die Triebfeder alles Wirkens und Handelns in uns selbst liegt: der Grundtrieb der Wesen ist auf Abänderung der Verbindungsform gerichtet und kommt „beim Menschen zum Bewusstsein als eine Macht, welche gebietet, du sollst den allgemeinen Zusammenhang vervollkommnen, und welche verbietet, nur das einseitige, particuläre Interesse anzustreben. Auf der Stufe des menschlichen Bewusstseins begriffene Wesen empfinden ihren Ruf nach Vervollkommnung des allgemeinen Zusammenhangs als Sittengesetz." Sie ist aber, fährt der Verfasser fort, nicht bloss im Menschen, im bewussten Wesen vorhanden, sondern in allen Wesen, wie denn alle Wesen gleichartig und verwandt, nur auf verschiedenen Stufen der Entwicklung stehend angesehen werden müssen. „Es gibt nur eine Welt, die der wirklichen Wesen, nur einen Grund alles Bewegens und Handelns, alles Lebens — das Sittengesetz — und nur ein Ziel, — die Ausführung desselben — das Sittengesetz ist das Weltgesetz." „Während bei den unbewussten Wesen die klare Unterscheidung und damit die Wahl fehlt", so dass ihr Thun blinden Kräften folgt, kann der Mensch von seiner Selbstthätigkeit freien Gebrauch machen, dergestalt, dass was „in den niedrigeren Bildungen als blindwirkende Naturkraft erscheint, sich bei ihm als frei handelnder Geist entfaltet, der sich als Urheber seiner Handlungen und der Verantwortlichkeit für dieselben bewusst ist." So sehr Ref. hier mit des Verfassers Auffassung darin sympathisirt, dass er in der natürlichen Spontanität die Grundlage auch der sittlichen Freiheit erblickt und einen Gegensatz von Freiheit und Causalität nicht zulässt, welcher nur auf einer missverständlichen Auffassung, sei es der Freiheit, sei es des Causalitätsprincips fussen kann, so sehr er ferner auch die Herrschermacht des Sittengesetzes

mit dem Verfasser anerkennt, so kann er doch nicht umhin, in dessen Ausführungen eine eigentliche, wissenschaftlich haltbare Vermittlung zwischen der blossen Spontanität und dem Sittengesetz schmerzlich zu vermissen. Wenn es nach des Verfassers Ausdruck nur einen Grund alles Bewegens und Handelns, alles Lebens und Strebens gibt, das Sittengesetz — wie kann es dann geschehen, dass der Mensch sich doch demselben so oft und entschieden entzieht? Ist nicht gerade mit der von dem Verfasser so stark betonten Freiheit des Wollens ebensowohl die Möglichkeit der Nichtsittlichkeit als der Sittlichkeit gegeben? Aber der Verfasser befindet sich überhaupt in dem Irrthum, durch seine Aufstellungen den Dualismus besiegt zu haben, indem er Alles auf ein einheitliches Princip zurückführen will. Der Dualismus wird doch durch Reduction der Erscheinungen auf blosse Kraftwesen nicht fortgeschafft, denn es gilt, um zu einer abschliessenden Weltansicht zu gelangen, nicht bloss die Erklärung der mechanischen Ordnung der Dinge, sondern auch der organischen Wesen, ja des Bewusstseins — was mit den von dem Verfasser aufgestellten Kategorien nicht geleistet werden kann. Den Kraftwesen ferner Empfindung beizulegen, wie er es thut, hilft auch zu nichts. Denn abgesehen davon, dass man sich von Empfindungen ohne Bewusstsein gar keine Vorstellung machen kann, und bei Wesen, die kein ausgebildetes Nervensystem besitzen, Empfindungen anzunehmen, rein willkürlich ist, so begreift man auch noch nicht, wie die Empfindungen als solche zu Bewegungen, zur Attraction, Cohäsion u. s. w. führen, man müsste denn mit der Phantasie, statt mit dem kritischen Verstande arbeiten. — Trotz der mancherlei Ausstellungen, welche man der Drossbach'schen Schrift gegenüber geltend zu machen nicht umhin kann, und welche im Obigen nur flüchtig angedeutet werden konnten, muss Referent am Schluss doch auf das Anfangs ausgesprochene Urtheil zurückkommen, dass dieselbe an mehr als einem Punkte recht beachtenswerthe Argumentationen über Grundfragen der Metaphysik bietet.

C. S.

La logique de l'hypothèse, par *Ernest Naville,* correspondant de l'institut de France. Paris, G. Baillière et Co. 1880. (VIII u. 288 S.) 8°.

„Die Wissenschaft hat nie anders als mittels der wahren Methode Fortschritte gemacht, d. h. durch die Anwendung richtiger Voraussetzungen; aber die Theorie der Wissenschaft, wie man sie allgemein gefasst hat, findet sich in diesem Punkte mit dem wirklichen Gange der Wissenschaft in völligem Widerspruch. In unsern Tagen fängt man an, die Wahrheit zu erkennen: aber wenn man die gebrauchtesten Lexiken und die verbreitetsten philosophischen Bücher über den Ursprung unserer Erkenntnisse zu Rathe zieht, so wird man finden, dass die Hypothese entweder mit Stillschweigen übergangen (das ist der Fall in fast allen Lexiken des 17. Jahrhunderts) oder verbannt ist (das ist der Fall in den meisten Lexiken des 18. Jahrhunderts), oder dass sie als ein Verfahren bezeichnet wird, zu dem man in gewissen Ausnahmefällen und gleichsam in der Verzweiflung an einer Ursache seine Zuflucht zu nehmen gezwungen ist, wenn die regelrechten Verfahrungsweisen der Induction und Deduction nicht ausreichen. So findet sich der wesentliche Factor der Wissenschaft entweder unterdrückt oder auf einen untergeordneten Platz verwiesen, und wird fast immer mit einem Zeichen des Misstrauens begleitet." In diesen Worten hat der Verfasser den Standpunkt bezeichnet, von welchem aus er seine Untersuchung und Darlegung des Wesens der Hypothese unternimmt. Ein andermal sagt er geradezu: „Aristoteles hat die Logik der Deduction formulirt; die Logik der Induction ist von den Neueren bedeutend vorwärts gebracht worden; die Logik der Hypothese ist noch zu machen." Er geht nun damit so zu Werke, dass er im ersten Theile seines Werkes die historischen Ursachen des Misscredits aufsucht, in welchem die Hypothese steht, und dann ihre Stellung in der mathematischen und der Realwissenschaft entwickelt. In allen wissenschaftlichen Untersuchungen, so lautet sein Resultat, besteht das methodische Verfahren aus drei Elementen: der Beobachtung (der Erscheinungen oder That-

sachen), der Voraussetzung (zur Erklärung jener) und der Verification (der Voraussetzung). Die Hypothese ist von diesen drei bestimmt zu unterscheidenden, aber doch von einander nicht zu trennenden Elementen das mittlere, indem sie an die Beobachtung anknüpft und durch die Verification entweder zerstört oder bestätigt wird. — Im zweiten Theile des Buches wird das Wesen der wissenschaftlichen Hypothese (conditions des hypothèses serieuses) näher erörtert: sie dürfe weder der Vernunft noch der Erfahrung widerstreiten und müsse sich verificiren lassen; sie sei das Product einer freien selbstständigen Geistesthätigkeit, welche der Verfasser als „geniale" im allgemeineren Sinne des Wortes bezeichnet, und deren Bedingungen er auseinandersetzt. Der dritte Theil handelt von den bei der Bildung von Hypothesen leitenden Grundsätzen (principes directeurs des hypothèses) und ist (wie übrigens das ganze Werk) reich an feinen und scharfsinnigen Bemerkungen, wie z. B. dass bei biologischen Hypothesen die Idee des Zwecks das eigentlich leitende Princip sein müsse, in der Psychologie aber die richtig gefasste Idee der Freiheit. „Bei den, sei es auf das Individuum, sei es auf die menschliche Gesellschaft bezüglichen Theorien darf man niemals die Freiheit und die Schranke der Freiheit vergessen, die Realität des Individuums und die Solidarität, welche dasselbe nicht nur mit seinem ganzen Geschlechte, sondern mit dem gesammten Universum verknüpft: das ist hier (in der Psychologie) das leitende Princip." — Sodass, wie man ersieht, der Verfasser weder vom Positivismus etwas wissen will, dessen Kritik auch ein besonderer Abschnitt gewidmet ist, noch von der landläufigen Pseudomoral des Utilitarianismus. In den letzten Kapiteln erhebt sich Naville zu allgemeinen Ansichten über die letzten Principien des wissenschaftlichen Verfahrens und fügt in einem grösseren Anhange, „Fragen und Antworten" überschrieben, weitere Bemerkungen über das in seinem Buche Vorgetragene hinzu, die ihm, nachdem er seine Arbeiten über die Hypothese in der Revue philosophique (Juli 1876 bis September 1877) publicirt und in Folge dessen allerhand Mittheilungen darüber von wissenschaftlichen Freunden empfangen hatte, als Entgegnung darauf nöthig er-

schienen sind und in der That zur Erläuterung seiner Lehren wesentlich beitragen.

Der Verfasser hat in seiner Schrift weniger durch Anschluss an philosophische Vorgänger Stütze gesucht, als er sich durch das Studium der Geschichte der Naturwissenschaften, worin er sich ausserordentlich bewandert zeigt, lichtgebende Exemplificationen und fördersame Begründungen verschafft hat. Damit erhält das Buch allerdings etwas Eigenartiges, wodurch es anziehend und anregend wirkt; aber man vermisst doch ungern darin die nähere Rücksichtnahme auf die über den verhandelten Gegenstand in der philosophischen Litteratur bereits vorhandenen Theorien, so auf Kant, welcher bekanntermaassen in der Kritik der reinen Vernunft eingehend von der Hypothese gehandelt hat, so, um von den Zeitgenossen nur zwei zu nennen, auf Lotze und Wigand, welcher letztere in seinem Werke über den Darwinismus gleichfalls das Wesen der wissenschaftlichen Hypothese ungemein eingehend und scharfsinnig beleuchtet. Nichts desto weniger ist Naville's Buch auch von uns Deutschen als eine wesentliche Ergänzung der wissenschaftlichen Methodenlehre anzuerkennen, und man wird nicht unterlassen dürfen, den von ihm so bedeutend erweiterten Begriff der Hypothese in nähere Erwägung zu ziehen, wobei das oft wiederholte Hervorkehren der psychologischen Seite (z. B. p. 261: la logique de l'hypothèse met en evidence la valeur de l'individualité — — elle est l'oeuvre de génie etc.) von ganz hervorragendem Interesse ist und unzweifelhaft einen bemerkenswerthen Fortschritt bezeichnet. C. S.

Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnisskritik. Kritische Streifzüge von Dr. *Anton von Leclair*. Prag, 1879. F. Tempsky. (VII, 282 S.) 8°.

Der Verfasser bekämpft in diesem Buche den von ihm so geheissenen realismus vulgaris der modernen Naturwissenschaft, hat aber in der Hitze des Gefechtes gänzlich übersehen, dass es auch einen idealismus vulgaris geben kann und

dass er selbst dieser Denkweise mit unglaublicher Naivetät sich verschrieben hat. Es ist nämlich noch ein grosser Sprung von der Bekämpfung der realistischen Theorien der modernen Naturwissenschaft bis zur Aufstellung des subjectiven Idealismus als der endgültigen Fixirung des Verhältnisses von Denken und Sein, der in dem Satz gipfelt, das Bewusstsein sei der Rahmen oder die Form jedes uns erreichbaren Seins (S. 9). Der subjective Idealismus ist im Rechte, so lange er sich gegen die mannichfachen Abarten jenes naiven Realismus wendet, der die Realität des Seins nun einmal nicht anders retten zu können glaubt, als wenn er sie dem Bewusstsein gleichsam als einen harten undurchsichtigen Stoff gegenüberstellt, an welchem das Denken nachträglich seine Leistungsfähigkeit zu versuchen hat. Dass das freilich ein sonderbares Denken ist, welches seinen Inhalt erst suchen muss, noch dazu ohne die geringste Garantie ihn zu finden, ist bis jetzt allerdings noch zu wenig gewürdigt. Wir stimmen deshalb dem Verf. bei, wenn er beispielsweise unsere Wahrnehmungen nicht als blosse Symbole, Zeichen jener sonst unbekannten Dinge betrachten will, denen eine von jedem Acte des Wahrnehmens unabhängige Existenz zuzugestehen sei (S. 31). Auf diesem Wege kommt man consequent zu der (auch von Caspari vertretenen) Verflüchtigung des Begriffes zu einem blossen Symbol der Wirklichkeit und der Nominalismus ist fertig. Der Verf. scheint jedoch der Ansicht zu sein, als ob die Wissenschaft mit dem „folgerichtig und furchtlos ausgedachten Kant'schen Idealismus", d. h. mit der Beseitigung aller und jeder dem Bewusstsein autoritativ und normativ gegenüberstehenden Realität ihr letztes Wort gesprochen habe. Und eben diese Ansicht können wir nicht anders denn als eine merkwürdige Naivetät taxiren, welche den Kernpunkt der erkenntnisstheoretischen Grundfrage völlig ausser Acht lässt. Gerade an dem Punkte nämlich, wo der Verf. seine Aufgabe als eine vermeintlich gelöste hat fallen lassen, beginnt die eigentliche Fragestellung nach dem Verhältniss von Denken und Sein aufs Neue. Aller Kampf gegen die realistischen Anschauungen kann ja doch nicht den Sinn haben, die Objectivität und Realität des Daseins schlechterdings ent-

fernen zu wollen, denn auf diese Art würde allerdings der Illusionismus unvermeidliche Folge sein, sondern nur darum handelt es sich, alle Hindernisse zu beseitigen, welche einer principiellen Fassung und Begründung der Objectivität und Realität alles Seins und Denkens im Wege stehen. Wir müssen über alles dogmatisch vom Realismus vorausgesetzte, vom Bewusstsein absolut unabhängige, in sich selbst qualitativ bestimmte Sein hinwegschreiten und kritisch den Gedanken des Bewusstseins selber fassen als des alleinigen Ausgangspunktes aller Philosophie. Aber eben damit ist lediglich der Ausgangspunkt der Erkenntnisslehre gegeben und die richtige, kritische Stellung der Frage ermöglicht, welchen Sinn und welche Bedeutung denn die Objectivität der Welt innerhalb unseres Bewusstseins haben könne und müsse. Der Verfasser hat gänzlich übersehen, dass, wenn dem Bewusstsein das Ding an sich vollständig unter den Füssen weggezogen wird, dann auch seine Stellung im Erkenntnissprozesse eine vollständig andere und demnach eine erneute Untersuchung des Wesens und Inhaltes des Bewusstseins nöthig wird. Die Streichung des Dinges an sich, d. h. die Wegschaffung alles dogmatischen Realismus, ist eine einschneidende Thatsache von so ungeheurer Tragweite, dass dadurch eben auch das Bewusstsein in der empfindlichsten Weise mitbetroffen wird, und das Problem seines Verhältnisses zur objectiven Welt eine durchaus neue Lösung erheischt. Der subjective Idealismus vollzieht die Radicalkur nur am naiven Realismus, am Ding an sich; im Uebrigen aber behält er unkritisch das Bewusstsein des naiven Realismus bei und ändert nur insoweit, als er demselben einfach dogmatisch die ganze vom naiven Realismus nach aussen gesetzte Realität aufbürdet. Allein die Kritik muss nun auch den letzten Schritt thun und die Radicalkur an dem durch Streichung des Dinges an sich wesentlichst mitbetroffenen Bewusstsein vornehmen, indem sie sich die Frage vorlegt, durch welchen Begriff der Objectivität und Realität innerhalb des Bewusstseins das Ding an sich des naiven Realismus ersetzt werden müsse, da man sich doch bei der unkritischen Einseitigkeit des zum Illusionismus führenden subjectiven

Idealismus nicht beruhigen könne. Der Verfasser irrt gar sehr, wenn er in den Positionen der naiven Realisten nur Fehler, Irrthümer, Täuschungen sieht, die man um jeden Preis von der Wurzel an auszurotten habe. Ich behaupte dem gegenüber, der naive Realismus vertrete ein durchaus berechtigtes Moment: den unserm Denken angeborenen Drang sich einer Realität und Objectivität zu versichern, welche die Denkacte des Einzelnen über die blosse Subjectivität und Particularität hinaushebt und ihnen den Character der Nothwendigkeit und unbestreitbaren Allgemeingültigkeit verleiht. Die Wissenschaft kann sich allerdings bei der Gestalt nicht beruhigen, welche dieser Drang beim naiven Realismus angenommen hat; sie muss aber auch über die Halbheit des subjectiven Idealismus hinausschreiten und einen kritischen Idealismus begründen, in welchem jene Objectivität und Realität als die Wahrheit und Wirklichkeit des Bewusstseins selbst und das Bewusstsein mit der Aufgabe betraut erscheint, jene ihm immanente Objectivität denkend zu immer höheren Graden der Klarheit, Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu erheben. Erst dann, wenn der Philosoph seine Aufgabe kritisch zu Ende geführt hat, kann er den Naturforscher mit Recht und Gründen auffordern, seinen unkritischen Realismus aufzugeben, während der subjective Idealist dem naiven Realisten nur als Dogmatiker gegenübersteht, der noch dazu ein wahres und wirkliches Bedürfniss des Letztern nur abzustreiten, selbst aber dafür nichts Besseres zu bieten weiss. Es ist hier natürlich nicht des Ortes, die Andeutungen eines kritischen Idealismus weiter zu verfolgen; wenn indess unsere gegenwärtige philosophische Generation sich einmal von der unverzeihlichen Selbsttäuschung frei machen wollte, als hätten wir in den nachkantischen Philosophemen lediglich glänzende Irrthümer zu beklagen, wenn man sich beispielsweise wieder einmal die Mühe nehmen wollte, die Fichte'sche Wissenschaftslehre, Hegel's Phänomenologie des Geistes, Schleiermacher's Dialektik u. dgl. einer erneuten Revision zu unterziehen und in diese Meisterwerke einer tiefsinnigen Dialektik nicht mit der hochnäsigen Blasirtheit des Besserwissens, sondern mit dem gründlichen Ernste eines fleissigen Schülers einzudringen:

dann, meine ich, würde unser philosophisches Streben nicht immer wieder hinter das von jenen Männern Erreichte zurücksinken, sondern wir würden gegründete Hoffnung haben, in ihren Fussstapfen wieder einmal etwas vorwärts zu kommen; als das endgültige Ziel unserer Erkenntnisslehre aber würde sich dann immer klarer ein kritischer Idealismus herausstellen, zu dem jene grossen Systematiker nach Kant die werthvollsten Grundlagen bereits gelegt haben, während die Gegenwart jene Errungenschaften geflissentlich zu ignoriren scheint.

J. Kreyenbühl.

Die Grundlage der humanen Ethik. Von Dr. *Harald Höffding.* Aus dem Dänischen. Bonn, E. Strauss. 1880. (II, 106 S.) 8°.

Im Vorwort theilt der als Docent der Philosophie an der Universität zu Kopenhagen wirkende Verfasser mit, dass die vorliegende kleine Schrift ein Theil seiner im Jahre 1875 an der genannten Hochschule gehaltenen Vorlesungen über Ethik sei, den er im Jahre darauf in dänischer Sprache veröffentlicht habe. Sie versucht in fünf Kapiteln (Psychologische Bemerkungen — Individuelle Ausgangspunkte — Die Autorität — Das ethische Gesetz und der Fortschritt — Die Freiheit des Willens) eine Grundlegung der Ethik, wobei zunächst zwar vom subjectiv-psychologischen Standpunkt ausgegangen wird, im Laufe der Argumentation aber auch anderweitige Gesichtspunkte hervortreten. Da der Verfasser nämlich ganz richtig erkannt hat, dass eine Begründung der Ethik vom Standpunkt des Einzelsubjects allein aus nicht möglich ist, zieht er auch die Wechselwirkung der Individuen mit der Gesellschaft in Betracht, sowie ferner die Idee des menschlichen Geschlechts überhaupt, sowie es historisch wird, und geworden ist und zur Natur in innigster Beziehung steht. Seine ethische Betrachtung fasst demnach den Menschen als Glied einer unendlichen Kette von Wesen, wie er einerseits durch die ganze Vergangenheit seines Geschlechtes, ja der Natur überhaupt bedingt, andererseits mit einem idealen Vervollkommnungsstreben ausgestattet ist. Daraus ergibt sich ihm als Princip der „humanen Ethik" die Idee der „harmonischen Vereinigung freier

Persönlichkeiten", oder wie er es ein andermal ausdrückt, „die Idee des Menschengeschlechtes als eines Reiches von Persönlichkeiten oder als einer lebenden Einheit individueller Kräfte" — welche Idee, so fährt er fort, nicht die Frucht willkürlicher Speculation ist, sondern ein Ideal, das sich im Laufe der Geschichte für das menschliche Bewusstsein gebildet hat, indem der Gedanke auf künstlerische Weise die Elemente zum Bilde des Vollkommenen aus der unvollkommenen Wirklichkeit holte, ein Ideal, dessen unvollständige, aber fortschreitende Verwirklichung man nachweisen kann. Mit diesem seinem ethischen Principe sucht Dr. Höffding eine mittlere Stelle einzunehmen zwischen denen, welche wie Bentham und St. Mill, das menschliche Handeln ganz materialistisch auffassen, und denen, welche wie Kant, es von einem abstracten Vernunftgebot oder, wie die theologischen Ethiker, vom Gehorsam an eine göttliche Offenbarung wollen geleitet wissen. Er bekämpft Bentham ausdrücklich, welcher für das central-ethische Verständniss keinen Blick gehabt habe, indem er „Pflicht", „Sollen" verbannen wollte, und macht geltend, dass das ethische Verhältniss erst entstehe, wenn der Mensch sich nicht nur als Zweck, sondern auch als Mittel, nicht bloss als Herr, sondern auch als Diener — Mittel und Diener umfassenderer Zwecke fühle, als seine eigne Lust und Unlust ist. Aber wie den Individualismus, findet er auch die Sympathiemoral dazu ungenügend: „die Liebe muss sich der Gerechtigkeit (die nach Leibniz caritas sapientis, die Liebe des Weisen ist) als dem leitenden, ausgleichenden und Harmonie schaffenden Princip in der menschlichen Gesellschaft unterordnen." Liegt darin, dass nicht auf Grund unmittelbarer Triebe, sondern erst des Bewusstseins von Regel und Gesetz ethisches Handeln möglich sei, so darf man nach dem Verfasser doch nicht glauben, dass die Vernunft als solche das Moralprincip ergeben könne. „Denken wir uns, so sagt er wörtlich, eine klare und allseitig entwickelte Vernunft, in Uebereinstimmung mit welcher der Wille unmittelbar wirkt, so wird eine solche Erscheinung nicht zu dem Ethischen zu rechnen sein." Umgekehrt muss vielmehr die reine Vernunft ihre Vorstellung einer allgemeinen Gesetzgebung durch die Erfahrung

empfangen, deren Elementen sie nur eine „ideale Einfachheit" gibt. „Denn stets liegt die Erfahrung zu Grunde; nur aus ihr können die Elemente idealer Constructionen geschöpft werden." Insbesondere weist die Ethik auf die Geschichte zurück, als deren Resultat Individuum wie Gesellschaft betrachtet werden müssen. Nicht die „individuelle Vernunft" also kann nach ihm das ethische Princip sein, sondern die höhere Macht eines auf geschichtlicher Grundlage ruhenden Gesetzes muss dazu eintreten, welches das Reich der Humanität zu verwirklichen dient.

Diese höhere Macht darf aber nicht, so fährt er fort, unter der Form der Autorität gesucht werden. Der Verfasser erkennt freilich die erziehende Macht der Autorität an, aber er vermag nicht, sie als das rein Ethische anzuerkennen. „So lange die Autorität als ein Drittes zwischen dem Handelnden einerseits und dem Gesetz und Zweck der Handlung andererseits steht, so lange ist das Handeln nur indirect ein ethisches, weil andere Motive herrschen, als eben die Anerkennung des Gesetzes und die Ehrfurcht vor demselben." — — „Die Autorität ist eine Lebensbedingung für das öffentliche und dadurch auch für das ethische Leben, aber das Leben erreicht erst seine höhere Entwicklung, wenn die Autorität sich unterordnet." „Die Gültigkeit und der Werth der ethischen Ideen beruht auf ihnen selbst, auf ihrem innerlichen Zusammenhange mit dem Wesen und den Grundbedingungen des menschlichen Lebens, obschon sie sich historisch unter dem Schutz der Autoritäten entwickeln."

Der Gedanke, dass wir das Leben der Menschheit als Resultat eines langen Entwicklungsprocesses anzusehen haben, liegt allen Erörterungen des Verfassers zu Grunde. Diesen Entwicklungsprocess fasst er zunächst als einen rein natürlichen, „der nicht erst mit dem Auftreten des Menschen begonnen habe", als einen „organischen und physischen", und steht damit auf dem Boden der sog. Evolutions- oder Descendenzlehre. Aber zweitens gibt er derselben die Wendung, dass der Mensch als das höchste Glied der Entwicklungsreihe den von ihm errungenen Platz nicht bloss zu behaupten, sondern auf Grund idealer Vorwürfe mit relativer Freiheit

auch zur Weiterbildung zu benutzen habe. „Sein Kampf um das Dasein wird ein Kampf für die Würde der Menschheit." Der Mensch hat im Laufe der Zeiten die Anschauung von Aufgaben und Pflichten gewonnen, die nicht nur über den blossen Selbsterhaltungstrieb, sondern auch über die Sympathie hinausgehen, welche in der That Vernunft voraussetzen — Vernunft in dem Sinne, dass sie mehr als ein bloss formelles Vermögen ist, vielmehr ihren lebendigen und reichen Inhalt durch die Anschauung des Lebenslaufs der Menschheit, der Gesetze und Bedingungen empfängt, unter welchen er sich vollzieht. Diese Art der Vernunft schliesst aber für den Menschen zugleich die Einsicht in seine Vergänglichkeit mit ein, was nicht hindert, dass er, mit Dante zu reden, „als fröhliches Glied in der Kette der Weltordnung" in „heiterer Resignation" lebe; sogar religiöse Stimmung wird er bewahren, insofern sein Abhängigkeitsgefühl in Ehrfurcht übergeht, da ihm die Weltordnung nicht länger als eine physische, sondern als eine ethische erscheint. Denn Ethik und Religion sind eng verbunden; „auf beiden Gebieten spielt das Gefühl der Ehrfurcht eine Hauptrolle," „der Unterschied besteht nur darin, dass in der Ethik, wo der Mensch handelnd auftritt, dieses Gefühl mit seiner eigenen höchsten Erkenntniss der Zwecke und Aufgaben verbunden ist, während er in der Religion weiter zurückgeht und sieht, dass sowohl seine Handlungen wie sein ganzes Wesen, mit allen seinen Wünschen und Zwecken, ein Glied des Menschen- und Naturlebens, und dessen Bedingungen unterworfen ist."

Hiernach lässt sich der Standpunkt des Verfassers folgendermassen charakterisiren. Er sieht die Menschheit als das Resultat eines natürlichen Entwicklungsprocesses an, der von unten beginnt, und von der Thierheit zu einem zunächst rohen menschlichen, dann zum civilisirten menschlichen Leben übergeht. In diesem Process ist das Seelische als etwas aus der körperlichen Organisation Hervorgegangenes und darum Vergängliches anzusehen, das sich aber zu der mit dem Inhalt der Erfahrung erfüllten und mit idealem Streben ausgewählten Vernunft erhebt. So entspringt die Idee des allgemeinen Humanitätszweckes, welcher bei relativer Freiheit die

Vorstellung und Anerkennung sittlicher Verpflichtung und die Idee einer sittlichen Weltordnung zur Folge hat, welche trotz der Elimination eines göttlichen Wesens das religiöse Abhängigkeitsgefühl unterhält.

Dieser Ansicht nun lässt sich die Anerkennung nicht versagen, dass sie über den falschen Individualismus der Eudämonisten und Utilitarier sich erhoben, sowie die Einseitigkeit eines abstracten Rationalismus glücklich vermieden habe. Was der Verfasser ferner über das Autoritätsprincip bemerkt, wird man im Allgemeinen auch als zutreffend bezeichnen können. Der Gedanke endlich eines der Menschheit gemeinsamen Zieles, zu dessen Erreichung Jedweder mitzuwirken verpflichtet ist, bildet in der That das höchste Ideal der humanen Ethik. Insofern also hat Dr. Höffding gewiss das Richtige getroffen. Aber hier erhebt sich nun sogleich die Frage nach dem Inhalt jener Idee, nach dem Wesen jenes allgemein menschlichen Zieles — und auf diese Frage sehen wir uns vergebens in seinem Buche nach einer Antwort um. Er sagt uns nicht, worin die „harmonische Vereinigung freier Persönlichkeiten" bestehe, welche er fordert, oder was „die lebende Einheit individueller Kräfte" soll, von der er redet. Seine Ausdrücke darüber sind so allgemein gehalten, dass die verschiedensten Ansichten darunter gefasst werden könnten, denen er selbst doch sicherlich fern steht, z. B. die päpstliche Gesammtmonarchie der Jesuiten und der Socialdemokraten Zukunftsstaat. Auch die Berufung auf die Erfahrung und das historische Werden hilft dabei zum näheren Verständniss nichts, denn jede Partei, also auch die der Jesuiten und Socialdemokraten, pflegt zu behaupten, dass ihre Principien das letzte Resultat des historischen Processes darstellen. Es wird also in Dr. Höffding's Schrift das Kriterium vermisst, an dem das wahrhaft ethische Menschheitsziel erkannt werden kann. Was aber noch schlimmer ist, er beeinträchtigt sein zunächst unbestimmt gehaltenes Princip durch die Einmischung eines der Moralphilosophie gegenüber feindlichen Dogmatismus. Indem er nämlich die (von Ch. Darwin aufgefrischte) Entwicklungslehre für die „wahrscheinlichste Hypothese" erklärt, hat er auf sie durchweg sein Raisonnement gestützt. Setzen wir nun einmal den Fall,

dass es mit dieser naturalistischen Evolutionstheorie seine Richtigkeit habe, was würde daraus folgen? Sicherlich doch zunächst dies, dass der Mensch ein schlechthin vergängliches Wesen, ein blosser Durchgangspunkt des allgemeinen Naturlebens sei. Diese Consequenz hat der Verfasser denn auch wenigstens andeutungsweise gezogen. Aber was daraus weiter folgt, hat er nicht erwogen, nämlich dass damit die innere Verantwortlichkeit, das sittliche Gewissen, und also auch das Pflichtbewusstsein des Menschen aufgegeben wird. Allerdings spricht Dr. Höffding davon, dass das Naturgesetz in der Menschheit zu einem Sittengesetz, zu einer moralischen Weltordnung, und der Kampf ums Dasein zu einem Kampf für die Würde der Menschheit werde, aber wie dieser Uebergang denkbar sei, das hat er nicht gezeigt. Er kann es nicht zeigen, denn wie soll doch aus dem abstract gefassten Naturgesetz, welches als ausnahmslos und unbewusst wirkend gedacht wird, ein ethisches Gesetz werden, da dieses Bewusstsein und Freiheit voraussetzt; jenes mechanisch, dieses teleologisch ist? Das schlechthin Verbindliche der Pflicht, welches der Verfasser so trefflich hervorhebt, erträgt keine Beeinträchtigung durch die dogmatische Annahme der Vergänglichkeit des menschlichen Wesens. Es gibt eben keine Vermittlung zwischen dem Evangelium des Fleisches und dem des Geistes; sie sind und bleiben unversöhnliche Gegensätze. Wer dem ersteren folgt, für den gibt es, wenn er logisch fortdenkt, kein Gewissen und darum auch keine Pflicht im eigentlichen Sinne des Wortes; wer dagegen die Pflicht und ein ideales Ziel der Menschheit anerkennt, wie Dr. Höffding doch thut, der muss auch daran festhalten, dass das Naturgesetz bloss relative, werkzeugliche Bedeutung für die Menschheit habe. Aber gehen wir ferner auf den Grund des ganzen Raisonnements Dr. Höffding's ein, auf seine Annahme eines allgemeinen biologischen Entwicklungsprocesses, so muss doch darauf hingewiesen werden, dass dieser von ihm als „wahrscheinlichste" bezeichneten Hypothese aus den Thatsachen der Natur selbst keine Verification geschafft werden kann, sondern sie nur auf der logisch unberechtigten Ausdehnung vager Analogien fusst. Das ist doppelt schlimm für einen Autor, der immer auf die

Erfahrung als Erkenntnissprincip hinweist. Gibt es aber keine Erfahrung darüber, dass eine Species lebender Wesen in eine andere übergegangen sei, sprechen vielmehr alle Erfahrungen dagegen, so kann auch die — im Sinne eines Ueberganges der Thierheit zur Menschheit — gefasste Evolutionshypothese nicht als Fundament einer ethischen Theorie dienen oder zu deren Begründung beitragen.

Diejenige Erfahrung, diejenige Thatsache, von welcher die Ethik ohne Zweifel auszugehen hat, ist die von Dr. H. so bestimmt anerkannte Thatsache des Pflichtbewusstseins. Diese wirft ihr Licht zugleich vorwärts und zurück, um mit Homer zu reden: Nach vorn führt sie uns zur Idee der sittlichen Weltordnung, welche für den logisch Denkenden selbstverständlich nicht nur ein ordo ordinatus, sondern ein ordo ordinans ist, d. h. ein lebendiger Geist, der das Ganze leitet, da doch die einzelnen Glieder (Dr. Höffdings freie Persönlichkeiten) als solche die Weltordnung nicht vertreten können, da sie deren Gesetze nicht einmal zu begreifen im Stande sind. (Die freien Persönlichkeiten sind ja nicht einmal im Stande, die Gesetze, nach denen die Vorsehung des ordo ordinans sie selbst, d. h. jede einzelne von ihnen leitet, zu begreifen — oder doch nur zum geringsten Theile und sehr spät, — viel weniger die des Ganzen.) Rückwärts gewandt zeigt uns das Pflichtbewusstsein des Menschen Erhebung über und seine Selbstständigkeit gegen die Natur, ein Verhältniss, welches seinem innersten Wesen zwar sehr räthselhaft sein mag, aber als thatsächlich nichts destoweniger anerkannt werden muss und auch von dem Verfasser durch seine Freiheitstheorie ganz richtig anerkannt wird. Wenn derselbe, wie ich ihn zu bitten mir erlauben möchte, die Grundlagen seiner ethischen Anschauung einer genaueren kritischen Revision unterzieht, wird er sich am Ende selbst der Einsicht nicht verschliessen können, dass der von ihm versuchte Compromiss der Ethik mit der apsychistischen und atheistischen Evolutionshypothese sich nicht aufrecht halten lässt ohne verderbnissdrohende Schädigung der ersteren, und er wird dann nicht anstehen, den faulen Frieden zwischen jenen beiden unversöhnlichen Gegensätzen zu Gunsten einer reinen und

wahrhaft freien Moralität aufzulösen, zumal das an sich löbliche Streben, den von der Menschheit gewandelten dunkeln Pfad wissenschaftlich aufzuhellen, mit Hülfe der im Grunde genommen ganz nebelhaften Evolutionslehre gewiss nicht gefördert wird. Ein so scharfsinniger Denker, wie Dr. Höffding, der dazu so viel richtiges Gefühl für das specifische Wesen des Sittlichen in seiner Schrift bekundet, kann, denke ich, sich unmöglich auf die Dauer der Einsicht verschliessen, dass das ethische Lebensideal eines „Reiches freier Persönlichkeiten" sich mit dem puren und consequent durchgeführten Naturalismus keineswegs verträgt, vielmehr eine ganz andere Anschauung von der Natur, vom Wesen der Seele und der Bestimmung der Menschheit fordert, als der empiristische und relativistische Standpunkt seiner Erkenntnisstheorie zulässt.

C. Schaarschmidt.

Ueber den intelligiblen Charakter. Zur Kritik der Kantischen Freiheitslehre. Von Dr. *Richard Falckenberg.* Halle, C. E. M. Pfeffer. 1879. (97 S.) 8°.

Diese Erstlingsschrift hat das Verdienst, die Kantische Lehre von der intelligiblen Freiheit als dem Vermögen, einen absoluten Anfang zu machen, consequenter durchdacht zu haben, als dies von ihrem Urheber geschehen ist. Kant will die ununterbrochen causale Verknüpfung der Erscheinungswelt, die ihm nun einmal durch seine theoretische Philosophie feststeht, auch gegenüber der intelligiblen, absolut schöpferischen Freiheit um jeden Preis aufrechterhalten. Er hält es für möglich, dass in der intelligiblen Welt Akte vollzogen werden, die absolut von sich selbst aus anfangen, also im strengsten Sinne unverursacht sind, und dass trotzdem in den streng correspondirenden Erscheinungsreihen die causale Verknüpfung gerade so ununterbrochen weiter laufe, als wenn es in dem intelligiblen Bereiche zu solchen absolut freien Akten überhaupt gar nicht gekommen wäre. Dieser Halbheit gegenüber hebt Falckenberg nachdrucksvoll hervor, dass „von ununterbrochenem Causalzusammenhang nach Naturgesetzen nur bei Handlungen die Rede sein könne, welche auf subjec-

tive Triebfedern der Sinnlichkeit erfolgen," dass aber, sobald die Idee der Pflicht wirksam sei, „das Naturgesetz suspendirt werde" (S. 19; 67). Ihm ist die durchgängig causale Verknüpfung der Naturerscheinungen kein unantastbares Axiom, er ist so ehrlich und muthig, zu fordern, dass das Naturgesetz mit Rücksicht auf die moralischen Resultate „berichtigt und eingeschränkt werde" (S. 69). — Es bleibe hier dahingestellt, inwieweit er etwa mit dieser Maxime Recht habe; soviel indessen ist sicher, dass, wer einmal die Freiheit im Kantischen Sinne für ein unerlässliches Postulat ansieht, jenen Respect vor der causalen Verknüpfung aufgeben und die Durchlöcherung des Causalzusammenhanges der Naturerscheinungen als Consequenz anerkennen muss.

Diese Anerkennung ist mit noch weiteren, von Kant vermiedenen Consequenzen verknüpft. Bethätigt sich der intelligible Charakter stets dadurch, dass er die causale Verknüpfung der Erscheinungen zerreisst, so kann derselbe unmöglich das dem empirischen Charakter entsprechende Ding an sich sein (S. 37). „Das empirische Ich ist nicht Erscheinung des absoluten Ich" (S. 9). In der That, der empirische Charakter kann nur dann als Erscheinung des intelligiblen gelten, wenn dieser — im Gegensatz zur Kantischen Ansicht — als etwas sich mit innerer Nothwendigkeit in eigenthümlicher Weise Auswirkendes gedacht wird. Macht man dagegen mit Kant das sittliche Wollen, indem man ihm absolute Spontaneität zuschreibt, zu etwas dem natürlichen Begehren absolut Heterogenem, so muss man dann auch mit Falckenberg sagen, dass der empirische Charakter nicht die Erscheinung des intelligiblen sei. — Unser Verfasser spricht nun allerdings diesen Satz nicht, wie es hier geschehen, in der Form einer ausdrücklichen Consequenz seiner Auffassung der intelligiblen Freiheit aus; er beruft sich für ihn vielmehr auf die Erfahrung, dass das sinnliche Begehren sich so oft dem sittlichen Wollen kämpfend entgegenstellt (S. 7; 10). Allein diese „täglich erlebte Thatsache" beweist nur dann jenes Nichtentsprechen von Sinnlichem und Intelligiblem, wenn das sittliche Wollen schon von vornherein als ein absolut spontanes Wollen, als ein Unterbrechen der

natürlichen Causalreihen und daher als etwas der natürlichen Causalität Heterogenes aufgefasst wird. Wenn man dagegen das sittliche Wollen nicht mit der absoluten Spontaneität im Kantischen Sinne ausrüstet und vielmehr den intelligiblen Charakter als etwas sich mit innerer Nothwendigkeit eigenthümlich Auswirkendes ansieht, so wird dieser ein mehr oder weniger complicirtes, causal verknüpftes Ineinander von verschiedenen Seiten darstellen, und es kann dann ganz wohl dem sinnlichen Begehren ein bestimmtes Moment des intelligiblen Charakters und dem in Erscheinung getretenen sittlichen Wollen ein anderes Moment des intelligiblen Charakters und daher auch dem Kampfe zwischen bösen und guten Trieben ein Kampf zwischen den verschiedenen Factoren des intelligiblen Charakters entsprechen. — So ist also bei Falckenberg das Nichtentsprechen des empirischen und intelligiblen Charakters, wenn er dies auch nicht bewusst hervorhebt, dennoch eine Consequenz seines schroff gefassten Freiheitsbegriffes.

Endlich hängt es mit dem Freiheitsbegriffe des Verfassers zusammen, dass er den empirischen Charakter wie etwas schlechtweg Nichtmoralisches behandelt. Es ist klar: wer das Moralische (sei es nun das Gute oder das Böse) einzig in das absolute Anfangen des Wollens setzt, für den kann alles der Causalität unbedingt Unterworfene, also auch der empirische Charakter, in keiner inneren Beziehung zum Moralischen stehen. So erklärt denn Falckenberg, dass Temperament, Naturtrieb, angeborener Charakter nicht aus dem Ich als Ding an sich stamme, sondern dass uns das Ansich, der Ursprung dieser empirischen Seite gänzlich unbekannt bleibe (S. 8 f.; 70 f.). Wir müssen uns mit dem Glauben begnügen, dass wir den empirischen Charakter „aus den Händen einer unbekannten Macht als ein zu bearbeitendes Material empfangen" (S. 37). So haben also die individuellen Verschiedenheiten der Menschen zur Moral gar kein inneres Verhältniss. „Für die Beschaffenheit des angeborenen Charakters kann Niemand verantwortlich gemacht werden" (S. 34; vgl. S. 38). Das Individuelle als solches fällt ganz ausserhalb der moralischen Sphäre, es ist nicht moralischen

Ursprungs, es ist „der Moral völlig gleichgültig" (S. 43). Hierin liegt ein fundamentaler Differenzpunkt für die Auffassung des Moralischen. Bei Schopenhauer ist der empirische Charakter geradezu Ergebniss des intelligiblen Moralischen; auch Hegel gibt dem Natürlichen, Angeborenen insofern moralische Bedeutung, als er behauptet, der Mensch sei von Natur böse und sei darum böse, weil er ein Natürliches sei; und Beide sprechen im Sinne des Christenthums, das in seiner Lehre von der Erbsünde die Beschaffenheit des natürlichen Trieblebens des Menschen als Consequenz eines moralisch bedeutungsvollen Aktes ansieht. Falckenberg dagegen reisst die natürlichen Triebe aus allem inneren Verhältniss zum Moralischen; ihnen kommen keine moralischen Prädikate zu; er weiss darüber nur zu sagen, dass sie von einer unbekannten Macht mit unserem intelligiblen Charakter vereint wurden, und dass es „unbegreiflich" sei, warum der intelligible Charakter bei dem Einen mit diesen, bei einem Anderen mit anderen psychischen Anlagen verknüpft auftrete. Wegen dieser absoluten Trennung des empirischen und intelligiblen Charakters darf es uns dann auch nicht wundern, wenn unserem Verfasser als Ziel des moralischen Handelns die „Vernichtung der Individualität", das Handeln in „völliger Eigenschaftslosigkeit", der Zustand des Ueberindividuellen, schlechtweg Gattungsmässigen gilt (S. 41). Die Verschiedenheit individueller Ausbildung ist also — so müsste Falckenberg consequent sagen — kein ursprünglich moralisches Interesse; die Welt würde moralisch genau dieselbe Bedeutung haben, wenn es lauter „farblose Willenspunkte", keine Individuen gäbe.

Es ist nicht meine Aufgabe, diese, wie man sieht, consequente Auffassung des Moralischen nach dem, was für sie spricht, und nach den grossen Schwierigkeiten und Undenkbarkeiten, in die sie uns verwickelt, zu prüfen. Nach meiner Ueberzeugung ist diese zweite Seite doch so überwiegend, dass es unmöglich ist, unserem Verfasser beizustimmen. Nur das muss ich hervorheben, dass sich mir bei der Lectüre des Schriftchens sehr oft der Wunsch nahe gelegt hat, dass auf die Begründung dieses Standpunktes und auf die Beseitigung

der Schwierigkeiten, die sich sicherlich auch dem Verfasser aufgedrängt haben, näher eingegangen worden wäre. Freilich war seine Hauptaufgabe, die Kantische Freiheitslehre zu prüfen, und diese Aufgabe hat er insofern glücklich gelöst, als er die Ausführung ihres Fundamentalsatzes von erheblichen Inconsequenzen reinigte. Allein das Eingehen auf die Schwierigkeiten dieses Fundamentalgesetzes und seiner Consequenzen ist doch zu nahe mit jener Aufgabe verknüpft, als dass er dies gänzlich hätte bei Seite lassen dürfen. So hätte er sich z. B. nicht begnügen sollen, wiederholt darauf hinzuweisen, dass mit Leugnung der absoluten Ursachlichkeit des sittlichen Entschlusses die Moralität geopfert sei (z. B. S. 14; 18; 66); er hätte doch auf den Einwand Rücksicht nehmen sollen, dass ein absolut ursachloses, auch der inneren Nothwendigkeit entbehrendes Wollen sich durch nichts vom absolut gesetzlosen Zufall unterscheide. Und trat ihm denn ferner nicht der Gedanke entgegen, dass, wenn der empirische Charakter und alles Individuelle moralisch bedeutungslos sei, sich die geradezu Vernichtung drohende Frage erhebe, wie es denn in einer Welt, die doch nach seiner eigenen Ansicht ganz und gar unter dem Gesichtspunkt des absoluten Sollens zu betrachten und nur um des ethischen Handelns willen geschaffen ist, zu einer so umfangreichen moralisch geradezu werthlosen Sphäre kommen könne. Wie kommt das moralisch schlechtweg Gleichgültige in die Welt, wenn doch das Moralische, wie Falckenberg annimmt (z. B. S. 58), der letzte Grund, Anfang und Ende von Allem sein soll? Wie geschieht es, dass die absolut gute Gottheit moralisch Werthloses erschafft? Warum belastet sie jeden menschlichen intelligiblen Charakter mit einer empirischen Individualität, wenn doch diese für moralischen Werth und Unwerth schlechterdings bedeutungslos ist? Warum blieb es nicht bei „farblosen Willenspunkten"? — Doch ich gehe noch weiter. Wenn der empirische Charakter nicht Folge eines intelligiblen moralischen Aktes der Individualität ist, so ist es die nackteste Ungerechtigkeit und muss das moralische Bewusstsein geradezu empören, dass der intelligible Charakter des Einen mit einem selbstsüchtigen,

wilden, moralisch schwer zu bändigenden empirischen Charakter, der eines Anderen mit wohlwollenden, sanften, leicht lenksamen Naturtrieben verknüpft ist. Um so mehr aber müsste dies Falckenberg zu denken geben, als er jeden Wissenssatz, der „dem moralischen Bewusstsein widerspricht", für falsch und verwerflich erklärt (S. 67; 73 f.; 96). Er kommt auch an einer Stelle (S. 91) auf diese Schwierigkeit zu sprechen, allein er hilft sich darüber mit dem angesichts der Erfahrung doch sicherlich nicht Stand haltenden Troste hinweg, dass eben faktisch für alle empirischen Charaktere die moralische Anstrengung eine gleiche sei, indem jede angeborene Anlage, welche die moralische Arbeit erleichtert, mit einer anderen diese Erleichterung gerade aufwiegenden, moralisch hemmenden Naturanlage verbunden sei.

Mit dem Angegebenen ist der Inhalt von Falckenberg's Schrift lange nicht erschöpft. Sie enthält ausserdem viele andere beachtenswerthe Erörterungen, z. B. über die Motivlosigkeit des sittlichen Handelns, über das Verhältniss des Bösen zum intelligiblen Willen, über den ethischen Werth der Gewohnheit u. s. w. Ueberall aber wird man zu seiner Freude finden, dass Jemand zu uns spricht, der es sich in einem wohldurchdachten ethischen Standpunkte heimisch gemacht hat und sinnreich und geschickt mit den moralischen Begriffen operirt. Wir werden uns freuen, wenn wir dem Verfasser auf diesem in unseren Tagen mit so grossem Unrecht arg vernachlässigten Gebiete noch öfter begegnen werden. Besonders wohlthuend wirkt ausserdem die Sprache des Schriftchens; überall zeigt sie ein gewisses freundliches, stilles und sinniges Heranziehen des Concreten und Anschaulichen für den Zweck der Verdeutlichung des Abstracten und Geistigen. Dabei weiss sie auch, wo es der Gegenstand fordert, den Ernst und die Energie des moralischen Bewusstseins in kräftig und treffend zusammenfassenden Worten zum Ausdruck zu bringen.

Jena. Volkelt.

Das Religionswesen der rohesten Naturvölker von *Gustav Roskoff*. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1880. (XIV, 179 S.) 8°.

Mit der Thesis der Darwinisten, dass die Menschheit aus anfänglich thierischen Zuständen es zu ihrer gegenwärtigen Höhe eines civilisirten und vernünftigen Lebens gebracht habe, verbindet sich gern die andere, dass die sogenannten Wilden oder, wie der Verf. obigen Werkes sie nennt, rohesten Naturvölker als Repräsentanten der früheren, mehr ursprünglichen Stufen menschlichen Daseins anzusehen seien. Für diese letztere Annahme der Evolutionisten bildet nun das Vorhandensein religiöser Vorstellungen bei auch ganz uncivilisirten Völkerschaften, welche ihrer Meinung nach den Uebergang von der Thierheit zur eigentlichen Menschheit bilden, einen bedeutenden Stein des Anstosses, denn das religiöse Element, auch in seiner kümmerlichsten, verzerrtesten Gestalt, legt doch noch immer von dem Vorhandensein einer höheren, über das unmittelbar Gegebene der Sinnlichkeit hinausgehenden Bewusstseinsstufe oder eines geistigen Zuges Zeugniss ab. Die Evolutionisten sehen sich daher, um Thierheit und Menschheit in dem von ihnen angenommenen solidarischen Zusammenhang zu erhalten, in die Alternative gestellt, entweder dem Thiere religiöse Neigungen und Vorstellungen zuzuschreiben, oder den sogenannten Wilden möglichst alle Religion abzusprechen. Da nun das Erstere, nachdem es versucht worden, zumal bei der einem Jeden durch die Beobachtung des Thierlebens möglichen Controle alsbald dem Fluche der Lächerlichkeit anheimgefallen war, blieb nur das Letztere übrig, und Sir John Lubbock versuchte denn auch, nach unbedeutenderen Anfängen Anderer, in seinen Prehistoric Times den Beweis anzutreten, dass allerdings eine ganze Reihe sogen. wilder oder roher Naturvölker ohne Religion sei. Diese Ansicht wurde nun unserm Verfasser, welcher in seiner Geschichte des Teufels die entgegengesetzte geäussert und behauptet hatte, dass auch „bei den rohesten Völkerstämmen Spuren von religiösen Vorstellungen wahrzunehmen" seien, von einem Recensenten in den Göttinger gelehrten Anzeigen (Stück 13. 1870. 3. März) als die eines „gründlichen Kenners der Naturvölker" entgegengehalten. Roskoff aber fand sich nicht nur

nicht bewogen, die seinige zurückzunehmen, sondern wurde vielmehr durch jene Phrase zur neuen Untersuchung und fördersamen Begründung der Behauptung, dass bisher kein Völkerstamm ohne Spur von Religion entdeckt worden ist, bewogen. Das vorliegende Buch ist die Frucht seiner darauf bezüglichen Studien.

Dasselbe zerfällt in drei Abschnitte, von denen der erste die Frage selbst und ihre verschiedene Beantwortung in's Auge fasst, der zweite (der eigentliche Antilubbock) von den angeblich religionslosen Völkerschaften im Einzelnen handelt, der dritte das Religionswesen der rohesten Völkerstämme nach seiner Quelle, seinen Aeusserungen und seinem Verhältniss zur Sittlichkeit in Betracht zieht.

Es versteht sich, dass bei der Untersuchung der vorliegenden Frage in erster Linie festgestellt werden muss, was denn eigentlich Religion sei. Versteht man darunter eine wissenschaftlich geläuterte Ansicht vom göttlichen Wesen und ein dem entsprechendes Verhältniss des Menschen zu Gott, indem man zugleich alle davon abweichenden Ansichten über höhere, göttliche Wesen und alle zu deren Cultus im Schwange gehenden Gebräuche unter der Gesammtbezeichnung des „Aberglaubens" zusammenfasst, dann freilich gibt es viele religionslose Völker und Menschenkinder, aber diese ebenso unpsychologische wie unhistorische Meinung weist Roskoff mit Recht zurück; und daran anknüpfend zeigt er, wie Lubbock sich mit seinem negirenden Urtheil vielfach auf Zeugnisse solcher Reisenden und Missionare stütze, welche alles das, was eben in ihre dogmatisch kirchliche Schablone nicht passte, für religionslosen Aberglauben gehalten und erklärt haben. Aber er weist auch ferner nach, dass sehr viele Zeugnisse von Besuchern fremder Länder darum für die vorliegende Frage bedeutungslos sind, weil dieselben aus Mangel an Zeit oder an Sprachkenntniss oder an Beobachtungsgabe durchaus nicht in der Lage gewesen waren, über die oft schwer verständlichen, oft schwer zugänglichen, ja oft geflissentlich versteckt gehaltenen Ceremonien und Religionsansichten roher Völkerschaften ein richtiges Urtheil zu gewinnen. Daher die Widersprüche der Prüfenden mit einander, daher handgreifliche Irrthümer derselben, die

sich theils selber widerlegen, theils hinterher ihre Widerlegung empfingen. Im zweiten Abschnitt legt Roskoff im Einzelnen dar, wie kritiklos der „gründliche Kenner der Naturvölker" in seinem Buche zu Werke gegangen sei. Welcher unglaublichen Leichtfertigkeit (die wohl nur aus einer Art darwinistischen Fanatismus zu erklären ist, von der wir auch in Deutschland traurige Beispiele haben) sich Sir John L. schuldig gemacht habe, geht unter Anderem aus dem Umstande hervor, dass er Völkerschaften schlechtweg für religionslos erklärt, wenn nur irgend ein Reisender behauptet, keine religiösen Gebräuche oder Spuren religiösen Glaubens bei seinem Besuche unter ihnen bemerkt zu haben. Roskoff stellt auf Grund glaubwürdiger Zeugnisse in den allermeisten Fällen fest, dass auch die verkommensten Völkerstämme mit den Resten menschlichen Bewusstseins auch noch Reste religiöser Anschauungen und entsprechender Gebräuche verbinden, welche freilich oft in der groteskesten, wunderlichsten, abstossendsten Form erscheinen, und dass, wo dergleichen nicht beobachtet worden ist, dies gegen das Vorhandensein von irgendwelchen Spuren religiösen Wesens noch nichts beweist, da oft langer Umgang mit den Naturmenschen dazu gehört, um hinter manche ihrer Sitten und das Geheimniss ihrer eigentlichen Denkweise zu kommen, welche sie oft geflissentlich und sehr schlau zu verbergen verstehen.

Im letzten Abschnitt geht R. dazu über, das Religionswesen der rohen Völkerstämme einer näheren Beleuchtung und Wesensbestimmung zu unterziehen. Er weist nach, dass das menschliche Gemüth selbst die Quelle der Religion sei, und dass, weil dieses bei den Wilden zwar vorhanden, jedoch roh ist, auch ihre Religion so ausfalle, darum aber doch nicht des Studiums unwerth erscheine. Er fasst dann besonders den Glauben an böse Wesen als eine den Wilden eigenthümliche Form des religiösen Bewusstseins näher in's Auge, mit dem sich dann das Zauberwesen verbindet — Dinge, deren Analogien ja auch bei den Culturvölkern nicht eben fehlen; zuletzt aber untersucht er das Verhältniss der Zauberei zur Sittlichkeit, wobei das eigentliche Wesen des Religionsglaubens der Wilden erörtert und gegen Lubbock der Nachweis geführt wird,

dass die Sittlichkeit der rohen Naturvölker, die niemals ganz erlischt, unabhängig von ihren religiösen Vorstellungen gar nicht gedacht werden könne. Dieser Satz liegt freilich für Jeden, der die Sache unbefangen nimmt, nahe genug, und es ist zu dessen Anerkennung nicht erst nöthig, dass man ein „gründlicher Kenner der Naturvölker" sei, indessen muss man den vom Verf. im Einzelnen gelieferten Beweis desselben doch deswegen willkommen heissen, weil er die Falschheit der entgegenstehenden These zur Evidenz bringt.

Roskoff's Buch hat ein doppeltes Verdienst. Einmal widerlegt es an der Hand kritisch gesichteter und wissenschaftlich interpretirter Thatsachen die ethnographischen und anthropologischen Irrthümer Sir John Lubbock's, welche von einseitigen und theilweise selbst ganz unhaltbaren Voraussetzungen ausgehend, jenen, den Thatsachen, Zwang anthun, aber weil sie dem darwinistischen Zuge des heut zu Tage weit verbreiteten naturwissenschaftlichen Dilettantismus schmeichelnd entgegenkamen, dennoch vielfachen Anklang fanden; andererseits ist es als ein sehr werthvoller Beitrag zu dem, was Lazarus die Völkerpsychologie genannt hat, zu betrachten. Man wird vielleicht nicht mit Allem und Jedem, was Roskoff an der Hand seiner Autoritäten über das Wesen der Religion und dem, was damit zusammenhängt, vorbringt, einverstanden sein können, aber er hat doch im Ganzen und Grossen die vorliegende, sehr schwierige und dunkele Frage von gesunden Anschauungen aus angegriffen und ist auf Grund eingehenden Studiums der Ethnographie zu Resultaten gekommen, welche uns in das Religionswesen der Naturvölker klare Einsichten eröffnen. Das ist um so schätzbarer, als die meisten der bisherigen Darstellungen sich entweder in pseudo-apriorischen Gesammtconstructionen gefallen oder von untergeordneten, oft ganz falschen Gesichtspunkten aus das wohl dürftige und bizarre, dabei versteckte und schwerverständliche, aber doch immer interessante und für die Wissenschaft vom Menschen bedeutsame Geistesleben der sog. Wilden aufzufassen pflegen. C. S.

Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. Von *Chr. A. Thilo,* Oberkonsistorialrath. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. In zwei Theilen. I. Theil: Geschichte der griechischen Philosophie. 1880. (XII. 403 S.) II. Theil: Geschichte der neuern Philosophie. 1881. (XII. 434 S.) Cöthen, Schulze.

Von den andern, zum Theil vortrefflichen Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie unterscheidet sich die so eben in zweiter Auflage erschienene von Thilo hauptsächlich dadurch, dass sie eine pragmatische ist. Als solche macht sie schon in der Einleitung auf die eigentlichen Aufgaben der Philosophie und deren Eintheilung aufmerksam. Sodann lässt sie Alles bei Seite, was nur literarische oder kulturgeschichtliche Bedeutung hat und hält sich lediglich an diejenigen Philosophen und Philosophien, welche auf irgend eine Weise für die Lösung der philosophischen Probleme von Wichtigkeit sind, sei es durch Auffindung und Aufstellung der Probleme, sei es durch Vorbereitung oder auch Behinderung ihrer Lösungen. Darum finden keine oder doch nur sehr wenig Beachtung z. B. Xenophon, die Popularphilosophie vor und nach Kant, Baader, Krause, Schopenhauer, Fries u. a. Aber auch bei den ausführlich dargestellten Systemen kommt es Thilo hauptsächlich auf Eindringen in das eigentliche Gedankengefüge und Blosslegung der besondern Gedankenarbeit nach ihren Anlässen, dem Beweisverfahren, den Zielen und Folgen an. Es versteht sich von selbst, dass er sich überall lediglich an die unmittelbaren Quellen hält und sich nicht von sonst gangbaren historischen Auffassungen beeinflussen lässt. Um die philosophische Bedeutung der dargestellten Lehren noch mehr hervorzuheben, weist der Verf., sei es in der Darstellung selbst, sei es, wie namentlich im zweiten Theile, in besondern Bemerkungen auf den Werth oder Unwerth und den Einfluss der betreffenden Philosopheme hin. Dabei zeigt sich, wie sich gewisse Sätze, die noch heute in verschiedenen Systemen fortwirken, bis in die allerfrüheste Zeit des Philosophirens zurückverfolgen lassen. Um nur einige solcher Theoreme aus der allerersten Zeit zu nennen, sei angeführt der Begriff

des qualitätslosen Stoffes bei Anaximander, des absoluten Werdens, der unbewussten Vernunft, sowie der Gleichsetzung von Leben und Werden bei Heraclit; die Identität von Sein und Denken, die immanente Zweckmässigkeit, die Beweise für die Einheit des Absoluten bei den Eleaten; die Identificirung von Ortsveränderung und Denken bei den Atomikern u. s. w. Natürlich sind derartige Beziehungen der alten und neuen Philosophie noch viel häufiger bei Plato und Aristoteles. Aber ganz besonders interessant ist in dieser Hinsicht die Darstellung von Plotin, indem hier fast die sämmtlichen Begriffe und Sätze, mit denen der neuere absolute Idealismus operirt, nicht bloss im Keime, sondern oft in sehr ausgeprägter Gestalt aufgezeigt werden.

In Betreff des Unterschiedes der zweiten Auflage von der ersten hebt der Verf. selbst hervor, dass seine kritischen Bemerkungen mehr, als zuvor, mit dem Text selbst verwoben, und die Darstellungen von Aristoteles, Plotin und Leibniz völlig umgearbeitet seien. Bei letzterm werden ähnlich wie bei Kant zwei verschiedene Perioden unterschieden, und auch sonst weicht hier die Auffassung namentlich der Begriffe von der Materie und dem Raum von der herkömmlichen Darstellung ab.

Da nach dem Verf. jede Bearbeitung der Geschichte, vor allem der Philosophie den Zweck hat, nicht allein die Gegenwart aus der Vergangenheit zu begreifen, sondern auch eben dadurch zur Herbeiführung einer bessern Zukunft mitzuhelfen, so schliesst er sein Werk mit Herbart und einigen hieran geknüpften Andeutungen ab, welche Wege die heutige Speculation zu vermeiden und welche sie einzuschlagen hat, um zu einem in seinen Principien festen und unverrückbaren Wissen zu gelangen, das in seiner Ausführung einer in's Unermessliche gehenden Ausbreitung und Verfeinerung zugänglich ist, ähnlich wie es die Mathematik auf ihrem Felde darbietet.

O. Flügel.

Geschichte der neueren Philosophie. Von *Kuno Fischer*. Bd. I. Thl. 2. (Fortbildung der Lehre Descartes'. Spinoza.) Dritte neu bearbeitete Aufl. München, Fr. Bassermann. 1880. (XVI, 556 S.) 8°.

Auch in dem vorliegenden Bande der dritten Auflage seiner Darstellung der neueren Philosophie hat der Verfasser eine neue Eintheilung gemacht, die nicht ohne Bedeutung ist. In der zweiten Auflage wurde noch „Descartes' Schule" mit Inbegriff Spinoza's in 24 Kapiteln abgehandelt; in dieser dritten Auflage ist der Stoff in drei Bücher getheilt worden, von denen das erste die Fortbildung der Lehre Descartes', das zweite und dritte aber Spinoza für sich behandelt. Die sieben Kapitel des ersten Buches entsprechen den fünf ersten Kapiteln der zweiten Auflage, welche wie äusserlich, so auch innerlich mancherlei Umbildungen erhalten haben. — Gleich im ersten Kapitel ist der niederländische von dem französischen Cartesianismus getrennt und erst im zweiten Kapitel der Anfang der Fortbildung jener Lehre besprochen worden; auch in der Darstellung der Lehre Malebranche's (Kap. 5—7) ist eine schärfere Gliederung eingetreten. — Unter den Quellen der Lebensnachrichten über Spinoza hätte der sonstigen Genauigkeit entsprechend der von Guhrauer in der Schmidt'schen Zeitschrift für Geschichte 1847 veröffentlichten Notizen G. Stolle's Erwähnung geschehen sollen; auch ist die Angabe (p. 192) über die beiden Handschriften der „Korte Verhandeling" (des sog. Tractatus brevis etc.) — dahin zu verbessern, dass gegenwärtig beide der Kgl. Bibliothek im Haag angehören. In der Auffassung der Genesis der Philosophie Spinoza's ist Fischer seinem bisherigen Standpunkt treu geblieben, den Spinozismus als eine Entwicklung des Cartesianismus zu fassen: in diesem Sinne bekämpft er Sigwart und Joël, die wohl im Einzelnen geirrt haben mögen, im Grossen und Ganzen aber gewiss darin Recht behalten werden, dass die eigenthümliche Fassung der Lehre Spinoza's andere Grundlagen, als den blossen Cartesianismus voraussetzt. Darum kann Ref. auch der „Lösung der Frage" durch Fischer (p. 259 folg.), wonach Spinoza nicht bloss Cartesianer war, sondern nie aufgehört haben soll, ein solcher — in erweitertem Sinne — zu sein,

nicht beitreten. Er muss sogar bestreiten, dass Spinoza, der nie Dualist war, jemals Cartesianer gewesen ist. — Die Darstellung der Lehre selbst ist bei Fischer gleichfalls im Ganzen dieselbe geblieben, sie zeichnet sich nicht minder durch Vollständigkeit als durch scharfe Charakteristik aus und schliesst wieder (im 13. Kap. des 3. Buches) mit jener pointirten, vielseitigen Charakteristik und Kritik, welche nach Hegel'schem Rhythmus den Uebergang zu Leibniz zu vermitteln dient.

C. S.

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Herausg. von *C. J. Gerhardt.* Bd. IV. Berlin, Weidmann'sche Buchh. 1880 (VIII, 595 S.) 8°.

Mit dem vorliegenden Bande beginnt der Herausgeber die Publikation der zweiten Abtheilung der philosophischen Schriften Leibnizens, nachdem die erste, welche die Correspondenzen umfassen soll, bis zum zweiten Bande vorgeschritten war (vgl. Philos. Monatshefte Bd. XV S. 399 f.). Der jetzt erschienene Band ist in drei Abtheilungen geschieden. Von diesen enthält die erste die von Leibniz bis 1671 ausgearbeiteten philosophischen Schriften: seine Doctordissertation de principio individui aus dem Jahre 1663, welche schon Guhrauer im Jahre 1837 in einem Separatabdruck mit allerlei Bemerkungen wieder publicirt hatte, die dissertatio de arte combinatoria vom Jahre 1666, sodann die während seines Aufenthaltes in Frankfurt a. M. und Mainz (1667—1672) abgefassten, zunächst die ursprünglich als Anhang zu einem Buche Theo. Spizel's erschienene confessio naturae contra atheistas, die Leibnizischen Zuthaten zur Schrift des M. Nizolius de vera ratione philosophandi etc. vom Jahre 1670, endlich die Hypothesis physica nova, der als zweiter Theil die Theoria motus abstracti folgt und als Beilage ein Brief des Jesuiten Fabri an Leibniz und des Letzteren Antwort, die sich beide auf die Leibniz'sche Hypothese vom Weltsystem und dessen Bewegungen beziehen, beigegeben ist. Die zweite Abtheilung „Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus 1677—1702" überschrieben, gibt eine Zusammenstellung von

dreizehn Stücken polemischen Inhalts, in welchen Leibniz sich mit der Cartesischen Philosophie, wie man heut zu Tage zu sagen pflegt, auseinandersetzt. Darunter sind ein Paar bisher noch nicht gedruckte; noch mehrere erscheinen in vollständigerem oder correcterem Abdruck. Das Hauptstück dieser Abtheilung ist das zehnte, die schon von Guhrauer, jedoch nicht so vollständig herausgegebenen Animadversiones in partem gener. Principiorum Cartesianorum, demnächst das neunte, Reponse aux reflexions etc. nebst Beilage, aber auch einige andere, wie z. B. die beiden Briefe unter Nr. 3 und 4, die Remarques sur l'abrégé de la vie de Ms. des Cartes u. s. w. sind von grossem Interesse. Die dritte Abtheilung endlich enthält die acht „Philosophischen Abhandlungen", welche Leibniz in den Jahren 1684—1703 als Beiträge in Zeitschriften inserirte. Den Anfang machen die bekannten Meditationes de cognitione, veritate et ideis vom Jahre 1684, auf welche ihr Verfasser nicht geringes Gewicht legte, da er sie so häufig citirt, die zweite ist der für A. Arnauld bestimmte und Anfang 1686 geschriebene Discours de metaphysique, in dem, wie der Herausgeber mit Recht bemerkt, Leibniz die Summe seiner ganzen bis dahin gehenden Speculation niedergelegt hat, die dritte zwei Schreiben an den Herausgeber des Journal des Savants von 1691 u. 1693; die vierte der kurze Aufsatz de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, die fünfte die wichtige Abhandlung système nouveau de la nature, einmal in einem ersten Entwurf, den der Herausgeber wegen der „frischen, durchsichtigen Darstellung" so bemerkenswerth fand, dass er ihn hier abdrucken liess und sodann nach einer Reinschrift, welche mit dem im Journal des Savants erschienenen Texte stimmt; dazu kommen noch verschiedene Erläuterungen, die Objections de M. Foucher, Leibnizens Remarques darüber, das éclaircissement nebst einer Nachschrift und dem extrait d'une lettre. Das sechste Stück bildet die in den Acta eruditorum auf Veranlassung des Streites zwischen J. Chr. Sturm und G. Chr. Schelhammer eingerückte Abhandlung de ipsa natura; das siebente die Streitschriften gegen P. Bayle; das achte die Reponse auf Lami's Objections, von der Leibniz nur einen Auszug im

Journal des Savants von 1709 bekannt gemacht hatte, die aber jetzt nach der Handschrift zum ersten Male vollständig erscheint. Allen drei Abtheilungen hat der Herausgeber orientirende Einleitungen hinzugefügt, welche sich auf das Literarische, aber auch auf den Inhalt der vorgelegten Schriften beziehen, und insbesondere die Gründe oder Anlässe zur Entstehung derselben erörtern. Der vorliegende Band, der sich durchaus würdig den bereits früher erschienenen beiden ersten anschliesst, gibt über die schriftstellerische Thätigkeit Leibnizens auf philosophischem Gebiete während der ersten grösseren Hälfte seiner litterarischen Laufbahn die fördersamsten und vollständigsten Aufschlüsse. C. S.

Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts. 1. Der Talmud und die griechische Sprache nebst zwei Excursen: a) Aristobul der sogenannte Peripatetiker, b) die Gnosis. Von Dr. *M. Joël,* Rabbiner der israel. Gemeinde zu Breslau. Breslau und Leipzig, S. Schottlaender. 1880. 8°. (VII, 177 S.)

Von den beiden, der Untersuchung über den Talmud angehängten umfangreichen Excursen, deren Besprechung in die Philos. Monatshefte gehört, handelt der erste von dem vermeintlichen Aristoteliker Aristobul, der unter einem Ptolemäer, sei es nun Philometor oder Physkon, gelebt haben soll, und unter dessen Namen vom zweiten christlichen Jahrhunderte an allerhand Fragmente in den Stromata des Clemens, besonders aber bei Eusebius auftreten. Joël weist, an Lobeck und noch ältere Forscher anknüpfend, nach, dass nicht nur das Pseudoorphicon bei Justinus auf Aristobul's Namen weiter gefälscht worden ist, sondern dass auch die prosaischen Aristobulea aller Wahrscheinlichkeit nach blosse Fälschungen sind, wobei es z. B. vorkommt, dass, was Clemens noch in eigenem Namen vorträgt, später als Citat aus dem vermeintlichen Aristobul bei Eusebius zu lesen ist. Joël schlägt daher vor, den Aristobul aus der Reihe der Autoren zu streichen, von denen Bruchstücke auf uns gekommen sind, und dem in Fälschungen so überaus fruchtbaren zweiten Jahrhundert auch die Erzeugung

der Aristobulea nicht zu nehmen. — In dem zweiten, noch wichtigeren und sehr zu beachtenden Excurse über die Gnosis hebt Joël deren vorherrschend griechischen, d. h. neupythagoreisch-platonischen Charakter hervor und zeigt, dass die Gnostiker aus Plato, besonders aus dessen Timaeus geschöpft haben. Auch das weist er nach, dass die palästinischen Lehrer, die jüdischen Gnostiker, vielfach platonisch-pythagoreische Anschauungen hatten. Demnach ist denn auch der Kabbalah, der Tochter, oder Schwester der Gnosis, ein stark neuplatonisch-pythagorisches Element eigen. C. S.

Litteraturbericht.

Zur Erinnerung an Karl Christian Planck, Dr. der Philos., Ephorus des K. Evang. Seminars in Maulbronn, geb. d. 17. Jan. 1819, gest. d. 7. Juni 1880. Tübingen, H. Laupp. (49 S.) 1880.

Die vorliegende Broschüre enthält ausser den verschiedenen am Grabe Planck's gesprochenen Reden einen von M. Planck verfassten Lebensabriss des Verstorbenen, der in schlichter Weise die wichtigsten Momente aus Planck's äusserer Laufbahn und dessen innerer Entwicklungsgeschichte beibringt, sowie ein Verzeichniss seiner zahlreichen grösseren und kleineren Schriften. Zur Ergänzung des Lebensabrisses dient der am 21. October in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung erschienene mit ebenso viel Geist und Verständniss als warmer Theilnahme und Freundschaft geschriebene Aufsatz K. Köstlin's, auf den wir unsere Leser verweisen, indem wir an dieser Stelle uns begnügen müssen, den Verlust eines so wackern Mitarbeiters, wie Planck für die Philos. Monatshefte war, lebhaft und aufrichtig zu beklagen. Möge die unermüdliche Thätigkeit dieses tiefschöpfenden Mannes, aus dessen Feder noch ein grösseres philosophisches Opus posthumum vorhanden ist und demnächst publicirt werden wird, unvergessen und unverloren sein!

Ueber die aristotelische Psychologie und Sinnenlehre.

1) **Die Theorie des Sehens und der Sinne überhaupt bei Aristoteles.** Medicinische Inaugural-Dissertation von *M. A. Issigonis* aus Smyrna. Basel, Universitätsbuchdruckerei. 1880. 61 S. 8.

2) **Die Grundprincipien der aristotelischen Seelenlehre.** Ein historisch-kritischer Versuch von Dr. *Bernhard Ritter*. (Gymnasialprogramm.) Jena, Neuenhahn. 1880. 32 S. 4.

Wie überall, so kann man auch in der gelehrten Aristoteles-Litteratur deutlich zwei Arten von Schriften unterscheiden. Die einen gehen völlig in ihrem Stoffe auf; sie sind rein archäologischer Natur, und man kann

ihnen oft schlechterdings nicht ansehen, warum der Verfasser gerade auf dieses, warum er nicht eben so gut auf irgend ein anderes Thema verfallen ist. Ganz anders die zweite Art: in ihnen ist der gelehrte Stoff einem Zwecke dienstbar gemacht; sie haben — wir gebrauchen das Wort im guten Sinne — eine Tendenz. Zu dieser zweiten Art gehören offenbar die beiden vorliegenden Schriften: beide verfechten, die eine mehr in beiläufiger, die andere in ausgesprochener Weise, eine persönliche Ueberzeugung, mit dem Unterschiede allerdings, dass dieselbe dem einen Verfasser a priori feststeht und ihm nur nachträglich durch die Studien bestätigt wird, während der andere uns seine Ueberzeugung als die a posteriori mühsam errungene Frucht langjähriger Arbeit darbietet.

Es liegt nun natürlich nicht in den Intentionen dieser Zeitschrift, auf den Gedankengang kleiner Monographien einzugehen, und wir müssen uns daher leider im Wesentlichen darauf beschränken, eben diese Grundgedanken beider Schriften, gleichsam ihre geistigen Themata, hervorzuheben, während das materielle Object mehr im Hintergrunde bleiben mag.

Issigonis, ein geborener Grieche, seines Zeichens Mediciner und der Specialität nach Ophthalmolog, unternimmt es, an der Hand einer Untersuchung über die aristotelische Optik seinen grossen Landsmann in Schutz zu nehmen gegen die Angriffe aus alter und neuer Zeit. Obschon er selber Empiriker ist, kann er doch den Verdammungsurtheilen eines Arago, Whewell und Tyndall durchaus nicht beistimmen, sondern glaubt im Gegentheile, in mehrfacher Hinsicht von einem wissenschaftlichen Prophetenthum des Aristoteles sprechen zu dürfen. Ja, einen bekannten Ausspruch Cicero's gegen die Philosophen überhaupt kehrt I. in allerdings etwas übertriebener Weise geradezu um und sagt: „Man kann sich kaum eine Theorie der alten griechischen Philosophen denken, auch nicht die scheinbar absurdeste, welche nicht durch die neuesten Forschungen ihre Erklärung und theilweise Bestätigung gefunden hätte."

Das Verdienstvolle der Arbeit liegt einmal darin, dass sich überhaupt ein Mediciner an diese philologisch zum Theil ausserordentlich schwierigen aristotelischen Schriften gewagt und es dabei zu einer anerkennenswerthen Herrschaft über seinen Stoff gebracht hat; dann aber namentlich darin, dass der Verfasser, was ja nur ein Naturkundiger kann, die Lehren des Aristoteles jeweilen zu den Resultaten der modernen Naturwissenschaft in Beziehung bringt. Freilich dürfte diese Beziehung zuweilen eine etwas zu nahe geworden sein, so z. B., wenn I. an den geeigneten Stellen den A. gleichsam zum Vorläufer der Lehre von den specifischen Sinnesenergien oder gar der Darwin'schen Lehre von der Verkümmerung der Sinnesorgane bei deren Nichtgebrauch macht.

Für den aristotelischen Antiquar bringt die Schrift allerdings nichts Neues; aber sie wird Demjenigen Freude machen, welcher sich in einem lebendig geschriebenen Werkchen über das so wichtige Object orientiren möchte.

Von materiellen Irrthümern, die bei einem so schwierigen Stoffe kaum zu vermeiden sind, notire ich nur den, dass S. 15 die dritte Art der Far-

benmischung vergessen ist, die μίξις ὅλως πάντῃ πάντως (De sensu et sens. 3. 440. b. 3) oder das πάντῃ μεμίχθαι (ibid. 11). Etwas allzu schroff ist die Behauptung S. 27: „Dass dieses unterscheidende Princip (nämlich das Centralsinnesvermögen) die Vernunft (νοῦς) sei, ist kaum nothwendig zu bemerken." Dies ist trotz De anima III, 2 und anderen Stellen nicht so völlig ausgemacht. Auch ist nicht wahr, was I. S. 50 sagt, dass nämlich A. nicht viel Werth auf den Parallelismus der vier Elemente mit den fünf Sinnen gelegt habe.

Was nun die Schrift Ritter's anbelangt, so soll dieselbe einen vorläufigen Ausschnitt bieten aus einem später zu erwartenden grösseren Werke über die Principien der aristotelischen Philosophie überhaupt. Der Verfasser will sich im Gegensatze zu der rein historischen Würdigung des Philosophen „auf einen mehr absoluten Standpunkt" stellen, der „das Kritische über das Historische walten lässt". „Denn die Frage ist doch gewiss auch der Beantwortung werth, welche Elemente in einem philosophischen System nicht nur Durchgangspunkte, sondern bleibender Besitz seien, über den man bis jetzt wenigstens noch nicht hinausgekommen sei." Während nun die historische Würdigung „nach verschiedenen Seiten hin anerkennende Bewunderung" für Aristoteles haben muss, gelangt die absolute Betrachtungsweise R.'s zu dem Resultate, dass „das aristotelische Denken empfindliche Mängel zeigt", deren schlimmster dem Verfasser „in der Unfähigkeit der Fassung der letzten Principien zu bestehen scheint".

Wer sich mit der aristotelischen Psychologie eingehender beschäftigt hat, der wird allerdings den Eindruck davongetragen haben, dass sich darin eine grosse Anzahl von Widersprüchen befindet, die man sich nun vorläufig aus einer verschiedenen Abfassungszeit der einzelnen Abschnitte oder irgend anderswie erklären mag. Der Verfasser unserer Schrift führt diese Widersprüche, im Anschluss an mehr beiläufige Andeutungen in der bisherigen Aristoteles-Litteratur (besonders Freudenthal und Kampe), systematisch darauf zurück, dass A. nicht, wie man vielfach stillschweigend annimmt, von einer durchgearbeiteten, klaren philosophischen Grundanschauung ausgegangen sei, sondern dass sich bei ihm vielmehr verschiedene Principien, die sich der gewöhnlichen Logik nach ausschliessen, unvermittelt neben einander fänden. Auch sei das ja insofern dem A. nicht zum Vorwurf zu machen, als ja „unser Denken nicht mit den letzten Principien beginnt", sondern diese sich erst im Laufe der wissenschaftlichen Arbeit herausschälen.

R. glaubt drei Grundanschauungen bei Aristoteles unterscheiden zu dürfen. „Die eigentliche Grundanschauung der wissenschaftlichen Praxis unseres Denkers" ist nach ihm der Materialismus, und diese These, welche allerdings heut zu Tage nicht mehr viel Auffallendes hat, wird zunächst durch eine gründliche Kritik der berühmten Seelendefinition, dann aber noch durch eine ganze Reihe von Untersuchungen gestützt. „Hinter dieser Grundanschauung ziemlich bescheiden zurücktretend", lässt sich eine relativ-spiritualistische nachweisen; dahin gehört vor Allem die Auffassung der Seele als der αἰτία und οὐσία des Körpers. In

einer dritten und letzten Grundanschauung endlich wird der spiritualistische Dualismus zum absoluten Dualismus, in welchem der Stoff „zu einer Macht wird gegenüber der Seele, der sie in mehrfacher Hinsicht nicht gewachsen erscheint". Es versteht sich von selbst, dass R. die modernen Ausdrücke Materialismus und Spiritualismus cum grano salis will verstanden haben.

R. hat seine Beweise mit anerkennenswerthem Scharfsinn und mit Entwicklung grosser Gelehrsamkeit geführt; aber es liegt uns ferne, jetzt schon über das Resultat seiner Forschungen ein abschliessendes Urtheil fällen zu wollen, um so mehr, da die vollständige Beweisführung erst von seinem grösseren Werke zu erwarten steht, welches dem Einzelnen auch „eine andere Beleuchtung" und grössere „Ueberzeugungskraft" zu verleihen verspricht. Wenn aber auch die Anschauung R.'s zur allgemeinen Ueberzeugung werden sollte, so liessen sich die Widersprüche des A. doch vielleicht noch aus einem anderen Grunde, als aus der „Unfähigkeit der Fassung der letzten Principien" erklären; es wäre ja immerhin möglich, dass in dem Geiste eines A. Verschiedenes neben einander Platz hätte, was sich in unseren Durchschnittsköpfen gegenseitig ausschliesst. Ueberhaupt sollte man sich davor hüten, auch in berechtigter Polemik, einem A. gegenüber von „Unfähigkeit der Fassung der letzten Principien" (S. 3), von „unwissenschaftlichem Wechsel der Methode" (S. 6), von „Mangel an jeder wissenschaftlichen Schärfe (S. 12), ja von „Mangel an klarem Denken (ibidem), von „inhaltslosen Phrasen" (S. 24), und dann wieder, schulmeisterlich lobend, von dem „gesunden Blick unseres Philosophen" (S. 21) zu reden. Der Verfasser sagt es selber am Deutlichsten, dass es nicht leicht sei, „bei Aristoteles die rechte Höhe zu erreichen". Und das hat seinen guten Grund. Ein grosser Schriftsteller sagt von Lionardo da Vinci: „Die ungeheuern Umrisse von Lionardo's Wesen wird man ewig nur von ferne ahnen können". „Die ungeheuern Umrisse" des A., des antiken wissenschaftlichen Antipoden jenes modernen Künstlers und Menschen, brauchen wir nicht nur „von ferne zu ahnen", sondern wir kennen sie aus seinen Werken; ergo favete linguis.

R. will ausser dem angedeuteten Werke eine Herausgabe der aristotelischen Psychologie in der Art von Trendelenburg's Elementa logices Aristoteleae veranstalten; „der Stoff ist schon aus den sämmtlichen Werken ausgezogen und bedarf nur noch der systematischen Anordnung". Im Hinblick auf diese beiden Unternehmungen, zu welchen wir dem Verfasser von Herzen Glück wünschen, sprechen wir die Bitte aus, er möchte in Zukunft bei seinen Citaten aus A., wie es Trendelenburg, Kampe, Eucken u. A. thun, der blossen Seitenzahl jeweilen auch den Titel der betreffenden aristotelischen Schrift beifügen, damit der Leser gleich weiss, mit welchem Opus er es zu thun hat.

Basel. Dr. Hans Heussler.

Neue Schriften über Nicolaus von Kues.

Der Wunsch, den ich vor etwa zwei Jahren in den philosophischen Monatsheften (Bd. XIV, S. 460) äusserte, es möge bei eindringender Beschäftigung mit Nicolaus von Kues vornehmlich seine Lehre vom Erkennen eine ausführliche Behandlung finden, ist rascher in Erfüllung gegangen als bei dem Zustande dieses Forschungsgebietes zu erwarten war. Es liegen uns zwei so eben erschienene Schriften vor, welche jenen Gegenstand zum Ausgangspunkt einer Gesammtdarstellung des cusanischen Systems machen: 1) J. Uebinger: „Philosophie des Nicolaus Cusanus" (Würzburger Dissertation). 2) R. Falckenberg: „Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen" (ein Theil dieses Werkes ist als Jenenser Habilitationsschrift erschienen). Uebinger's Schrift ist kürzer und verhält sich zu ihrem Objecte lediglich darstellend, Falckenberg's Untersuchung findet bei grösserer Ausdehnung und genauerem Eingehen ihren Schwerpunkt in der Analyse. Beide Arbeiten bekunden ein gründliches Studium des Nicolaus und sind von warmem Interesse für den Gegenstand getragen.

Uebinger sucht unter Concentration auf die Erkenntnisslehre den Kern des Systems in möglichst treuem Anschluss an die eigenen Aufstellungen des Philosophen darzulegen. Den einzelnen Abschnitten liegen bestimmte Schriften desselben zu Grunde. Der erste handelt vom Werden des Erkennens, der zweite von seinem Wirken, der dritte von seiner Wirkung. Bei diesem letzten Abschnitt unterscheidet der Verfasser drei Entwicklungsstufen des Denkers. Das Ganze ist als eine einleitende Arbeit zu betrachten und verdient als solche wegen gewissenhafter Behandlung des Gegenstandes und energischer Zusammenhaltung des schwer übersehbaren Stoffes aufrichtige Anerkennung.

Hinsichtlich der Auffassung des Philosophen wird man dem Verfasser hie und da Einwendungen machen können, wir möchten hier nur einen Punkt berühren, der vielleicht ein allgemeineres Interesse hat. Den Ausdruck docta ignorantia (bekanntlich Titel einer Hauptschrift des Nicolaus) möchte Uebinger unter Ablehnung der gewöhnlichen Erklärungen („Wissenschaft des Nichtwissens", „gelehrte Unwissenheit") einfach übersetzen als „Belehrung der Unwissenheit". Abgesehen von sprachlichen Bedenken steht dem die Erwägung entgegen, dass die ignorantia im specifischen Sinne den Mystikern nicht als ein aufzuhebendes gilt, sondern jene letzte Erfassung Gottes kennzeichnet, welche alles vernunftmässige Wissen übersteige, ja ausschliesse. Dem Inhalt nach geht diese Anschauung auf Dionysius zurück, namentlich auf seine Schrift de divinis nominibus; dem Scotus Erigena ist das Schauen Gottes selber zugleich ignorantia und infinita scientia (s. de div. nat. II, 597 b); auch Bonaventura kommt immer wieder darauf zurück, dass bei der höchsten Weisheit alles erlösche, was wir sonst Wissen nennen (s. z. B. myst. th. ed. Ven. II 460 b: consurrectio, quae per ignorantiam dicitur, nihil aliud est, nisi immediate moveri per ardorem amoris sine omni creaturae speculo, absque praevia cogitatione,

sine etiam motu intelligentiae concomitante, ut solus affectus tangat et in ipso actuali exercitio nihil cognoscat speculativa cognitio). Es lag nahe, die hier gemeinte ignorantia auch im Ausdruck abzusondern; weswegen man sie aber gerade docta nannte, ist nicht so leicht zu ersehen. Ob hier der von Bonaventura oft ausgeführte Gedanke mitwirkt, dass jene Weisheit nicht von Menschen hervorgebracht, sondern allein von Gott gelehrt werde (s. myst. th. ed. Ven. II, 463 a: illa scientia quae est per ignorantiam solius Dei doctrina percipitur), wage ich nicht zu entscheiden. Docta ignorantia selber kann ich bei Bonaventura nur an einer (übrigens auch schon von Stöckl angeführten) Stelle nachweisen (s. brevisloq. ed. Ven. I, 129 a: quo quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster non solum agilis ad ascensum, verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum). Später ist der Ausdruck oft anders verwandt, so bedeutet z. B. bei Gassendi exercit. parad. VI ignorantia doctissima „kritisches Wissen des Nichtwissens", bei Locke (hum. und. III cp. 10) learned ignorance „durch erkünstelte Gelehrsamkeit sich verdeckende Unwissenheit"; bei Nicolaus muss docta ignorantia jedenfalls aus dem geschichtlichen Zusammenhange verstanden werden. Doch genug dieser Abschweifung! Wie wir vernehmen, bereitet Dr. Uebinger weitere Untersuchungen über Nicolaus vor, das schon Geleistete berechtigt uns, denselben mit guten Erwartungen entgegenzusehen.

Auch bei Falckenberg ist die Lehre von der Erkenntniss Mittelpunkt der Erörterung, aber er verfolgt die Voraussetzungen und Zusammenhänge weiter und nimmt eine erheblich freiere Stellung zu seinem Stoffe ein. Indem er die wichtigsten Lehren des Nicolaus in selbstständiger Anordnung darlegt, geht er vornehmlich darauf aus, die verschiedenen Gedankenrichtungen und Interessen nachzuweisen, welche bei dem Philosophen wirken und sich oft in merkwürdigster Weise verschlingen. Und zwar lässt er solche Behandlung nicht nur den Ergebnissen zu Gute kommen, sondern er ergreift auch die Elemente, die leitenden Begriffe, und zeigt an ihnen das sich durchkreuzen und sich verweben grosser Gedankenreihen. So geschieht es z. B. bei den Begriffen des Glaubens, der Entwickelung, der docta ignorantia u. s. w. Ein derartiges Unternehmen ist eben bei einem Manne, der an der Grenze zweier Welten steht, und bei dem es gilt, das Neue und Entscheidende präcis festzustellen, wichtig und dankenswerth, und man wird anerkennen müssen, dass der Verfasser in Verfolgung dieser Aufgabe treffliches geleistet hat. Er besitzt die nothwendige Voraussetzung einer solchen Untersuchung: Orientirtheit über die zusammentreffenden Weltbegreifungen und ihre Consequenzen, er bewährt einen feinen Tact in der Schätzung und Subsumirung des Einzelnen, und er versteht es, die einmal ergriffenen Fäden sowohl mit liebevoller Hingebung an den Gegenstand zu verfolgen, als sie an richtiger Stelle fallen zu lassen. Die Darstellung ist eine geschmackvolle, manchmal sich fein zuspitzende. Was den Inhalt anbelangt, so ist die Arbeit durchaus gründlich und zuverlässig. Ein Zurückgreifen auf die historischen Voraussetzungen wäre hie und da wünschenswerth gewesen. Ob das Bild des

Denkers ein ganz und gar vollständiges sei, und ob es überhaupt bei einem solchen am Problem des Erkennens geführten Querschnitt vollständig sein könne, daran wird sich zweifeln lassen. Es vermag z. B. bei diesem Problem die Lehre von der Bedeutung der Individualität keine hinreichende Würdigung zu finden. Eher könnte man dem Verfasser daraus einen Vorwurf machen, dass er die hervorragende Stellung, welche die Mathematik bei Nicolaus einnimmt, nicht mehr zur Geltung gebracht hat. Und endlich hätten wir zum Schluss eine Zusammenfassung dessen gewünscht, was durch die Untersuchung als wesentlich und neu an Nicolaus herausgestellt ist. Der Verfasser denkt zu bescheiden von seiner Arbeit, wenn er hinsichtlich einer Gesammtcharakteristik der Art und Grösse des Nicolaus auf andere verweist. Kommt doch seinem Buche unbestreitbar das Verdienst zu, den schwierigen Gegenstand zuerst in der exacten und kritisch eindringenden Weise behandelt zu haben, welche die gegenwärtige Wissenschaft fordert.

Jena. B. Eucken.

Ueber das Fundamentalgesetz der Intelligenz im Thierreiche. Versuch einer vergleichenden Psychologie von *Tito Vignoli*. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1879 (Internationale wissenschaftliche Bibliothek Bd. 36). (279 S.) 8°.

Im Anschluss an die mancherlei, besonders unter unsern westlichen Nachbaren neuerdings hervorgetretenen Bestrebungen zur Gründung einer vergleichenden Psychologie versucht der Verf. die Grundlinien einer solchen Wissenschaft und zwar aus dem Gesichtspunkte der monistischen Descendenz- und Fortschrittstheorie zu entwerfen. Dieser Gedanke der continuirlichen Entwicklung beherrscht die biologische und psychologische Anschauung Vignoli's so, dass er nicht Anstand nimmt, zu erklären, von den Sternhaufen und Nebelflecken bis zum organischen Pflanzen- und Thierreiche, ja bis zum Menschen gehe eine nicht unterbrochene beständige Kette von Umformungen, von reflexiven Acten, und in diesen Umformungen durch Raum und Zeit hindurch ein sich bethätigender universeller Fortschritt. Der Verfasser hat, von dem Pflanzenleben anhebend, diese stufenweise Entwicklung in sehr interessanter Weise dargelegt; er bestimmt den Unterschied des Pflanzen- und Thierlebens mit grosser Schärfe und weiss innerhalb des letzteren die Empfindung, den Willen und die Intelligenz wohl zu sondern; was er aber nicht geleistet hat und nach des Ref. Ansicht auch nicht leisten konnte, ist der Nachweis, „wie das Thier intellectuell Mensch wird" (Kap. 10). Hier ist nämlich die Meinung des Verfassers, dass die menschliche Seelenthätigkeit im Grunde nichts weiter, als Verdoppelung der thierischen Seelenthätigkeit, also Empfinden des Empfindens, Wollen des Wollens u. s. w. bedeute. Kann denn aber wohl auf diese Weise die Begriffsbildung, das Selbstbewusstsein, die sittliche Freiheit des Menschen erklärt werden, die der Verf. doch als solche in ihrer Eigenthümlichkeit anzuerkennen durchaus bereit ist? Auf welche

Weise fängt die Empfindung es denn an, sich auf sich selbst zu richten, oder der Wille, sich selbst zu wollen — wie der Verf. sagt? Das sind dem Ref. ganz unverständliche Dinge. Das Wesen, welches im Stande ist, über sich selbst zu reflectiren und sich über sich selbst zu erheben, — mag man es nun (Menschen-)Seele oder Geist oder sonst wie nennen, indem man es unter die Kategorie der Substanz fasst — dieses Wesen ist und bleibt doch specifisch verschieden von jenen andern Wesen, welche, wie das Thier, das Vermögen der freien Reflexion und der Bildung allgemeiner Begriffe, das Wollen wie Vollbringen uneigennütziger Handlungen nicht besitzt. Eine solche Kluft kann durch allgemein gehaltene Behauptungen und durch die Versicherung, dass das Thier durch Verdoppelung seiner Fähigkeiten zum Menschen aufsteige, nicht ausgefüllt werden. Sieht man von diesem Streben des Verf. ab, seine ununterbrochene Kette der Descendenz theils durch Machtsprüche, theils auch gelegentlich durch Paralogismen (z. B. Umdeutung der Conditio sine qua non zur causa ponens) nachzuweisen, so muss anerkannt werden, dass sein Werk die vergleichende Psychologie insofern nicht unbeträchtlich fördert, als es in die bunte Fülle der einschlagenden Thatsachen durch Zusammenfassung des Zusammengehörigen bessere Ordnung, und durch die allerdings unentbehrliche Hinzuziehung des Pflanzenlebens, auf der Vignoli mit Recht besteht, nicht wenig Licht bringt; ausserdem ist die Darstellung leicht und allgemein verständlich gehalten.

Der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen im VI.—XI. Jahrhundert. Von Prof. Dr. *A. Richter*. Halle, Buchdr. des Waisenhauses 1880. (Programm der R.-Schule I. Ordn. im Waisenhause zu Halle für 1879—80.) (31 S.) 4°.

Die vorliegende Abhandlung will ein Beitrag zu der noch ungelösten Aufgabe einer vollständigen Geschichte der deutschen Philosophie sein, für deren früheste Epoche sie reichliches und interessantes, weil urkundliches Material beibringt. Was Richter im ersten Abschnitt seiner Schrift über Boetius sagt, drückt zwar die allgemeine, durch Prantl in Umlauf gesetzte Meinung aus, bedarf aber nach des Ref. Ueberzeugung einer Correctur, die er jedoch erst bei einer späteren Gelegenheit zu machen gedenkt. Hier sei nur bemerkt, dass dem Boetius die ihm von Prantl und Richter zugeschriebenen Uebersetzungen logischer Schriften des Aristoteles bei Weitem nicht alle zukommen, wie sich dies aus dem Befund der Handschriften und ältesten Editionen nachweisen lässt. Der zweite Abschnitt über die Angelsachsen, Alcuin und Fredegis, sowie über die eigentlichen Anfänge der deutschen Schulphilosophie durch Hraban kann vielleicht durch Aufsuchen weiterer Spuren philosophischer Thätigkeit im südwestlichen Deutschland noch erweitert werden. Der dritte Abschnitt handelt von St. Gallen und hebt unter dessen Litteratoren mit Recht besonders Notker hervor, von dessen philosophischen Arbeiten wir hier einen willkommenen Ueberblick erhalten. Möge der Verf. sein verdienstvolles Unternehmen, die

Origines der deutschen Philosophie in der angefangenen Weise auch was die folgende Zeit betrifft, klar zu stellen, nur unverdrossen weiterführen, und möge es ihm namentlich gelingen, über die philosophischen Studien in Deutschland während der noch ziemlich unerforschten Uebergangszeit des XII. Jahrhunderts Licht zu verbreiten.

Im XV. Bande dieser Zeitschrift (S. 479 ff.) hat Herr Professor Weis in objectiver und anerkennender Weise eine Anzeige der drei ersten Bände meines „Systems der Philosophie, als exakte Wissenschaft" geliefert. Von den Ausstellungen und Einwänden gegen dasselbe beschränke ich mich hier darauf, Einen Punkt herauszuheben, weil der Referent ihn selbst für einen höchst wichtigen und zur Aufklärung und Förderung der Wissenschaft sehr geeigneten hält. Lediglich um der Verständigung willen antworte ich Folgendes, in Erwartung einer gefälligen Erwiderung.

Es handelt sich um den berühmten Versuch des Physikers Ritter am Anfang dieses Jahrhunderts über die Wirkung des Galvanismus auf das Wasser. Diesen in der ganzen langen Zeit von den Philosophen günstig aufgenommenen, von den Physikern weder berücksichtigten, noch widerlegten Versuch hat Weis nunmehr als falsch nachzuweisen unternommen. Die Frage ist nämlich, ob das Wasser durch den galvanischen Process in seine zwei „Bestandtheile", wie die Chemiker sich ausdrücken, zerlegt werde, oder ob der positive Pol aus dem Wasser nur den Sauerstoff, der negative nur den Wasserstoff entwickele. Die Philosophie hält den Sauerstoff und den Wasserstoff nicht für absolut feste, unvergängliche Substanzen, die mit den 63 andern einfachen Körpern die ewig unveränderlichen Principien der Natur sein sollen, sondern sieht sie für blosse Weisen an, in welche das Wasser wohl aufgelöst, und damit zerstört werden könne; das Wasser selbst aber sei, als concreter, individualisirter, mit substantieller Form und immanenter Kraft ausgestatteter Naturkörper das Höhere, *κατὰ φύσιν* Erste, gegen jene abstracten Elemente. Ist das Wasser zersetzt, so hat der Chemiker zwar, wie Göthe sagt, „die Theile in seiner Hand, Fehlt leider nur das geistige Band".

Ueber diese entgegengesetzte Auffassung sollen nun die Thatsachen entscheiden. Die Thatsache aber ist, dass, wenn man eine gebogene Glasröhre mit Wasser füllt, und dann einen galvanischen Apparat daran bringt, der Zinkpol nur Sauerstoff, der Kupferpol nur Wasserstoff zeigt. Um die Zersetzung des Wassers in beide Elemente an jedem Pole zur Thatsache zu erheben, wird die Hypothese aufgestellt, dass sich der Wasserstoff vom Zinkpol zum Kupferpol, und der Sauerstoff von diesem zu jenem sich hinbegebe. Diese Ortsveränderung hat kein Physiker a posteriori gesehen, und die Philosophie hat daher das Recht, sie a priori zu verwerfen. Um die Hypothese aber auch thatsächlich zu beseitigen, hat Ritter Quecksilber in den Scheitel der Glasröhre angebracht, damit

jede Möglichkeit einer solchen Wanderung von Pol zu Pol abgeschnitten würde; und dennoch blieb die Erscheinung dieselbige. Gegen dieses Experiment wendet sich nun Weis, indem er sagt, das Quecksilber in der Glasröhre werde selbst galvanisch: seine dem Zinkpol zugekehrte Wand werde negativ, die dem Kupferpol zugekehrte positiv electrisch, so dass in jeder Hälfte der Röhre je ein Zersetzungsprocess stattfindet. Weis will daher auch Gas-Entwickelungen an allen vier Punkten bemerkt haben.

Ich lasse unentschieden, ob wirklich zwei galvanische Processe eingetreten seien, da das Quecksilber sehr wohl den Indifferenzpunkt bilden könnte, wie bei den vielfach über einander gelegten Platten der Voltaischen Säule. Hätte nun Weis mit seinem doppelten Processe Recht, so wäre freilich die Ritter'sche Vorrichtung hinfällig. Aber die Hypothese des Hin- und Herwanderns würde doch immer das widerlegen, was der Physik aufrecht zu erhalten vor Allem am Herzen liegen muss, — die entgegengesetzte Thätigkeit der Pole. Denn jeder zöge zuerst auf seiner Seite sowohl Sauerstoff als Wasserstoff aus dem Wasser heraus. Warum aber vermöchte er dann hinterher nun das eine Element an sich zu behalten, um das Andere von sich zu stossen? Entgegnet der Empirismus, jeder Pol ziehe nur das eine Element aus dem Wasser an sich und stosse das andere ab: so konnte man geneigt sein anzunehmen, das sei blos ein Wortunterschied gegen den Satz der Philosophie, dass jeder Pol nur das eine Element aus dem Wasser entwickele. Indessen können beide Ausdrucksweisen als Tautologien nur dann zugegeben werden, wenn die Physiker das Hin- und Hergehen der Elemente fallen lassen. Thun sie dies nicht, so bleibt der principielle Unterschied bestehen: Entweder tilgt die qualitative Form des Wassers jene Elemente als solche, da selbst, wenn es aus ihnen im Verhältniss von etwa 85:15 hergestellt worden wäre, jedes kleinste Theilchen Wasser immer nur Wasser ist; oder aber die unvertilgbaren Elemente existiren als wirkliche Götter in jedem noch so kleinem Quantum Wasser, dann wäre das Wasser nicht Wasser, sondern nur ein Gemisch dieser Elemente.

Im letztern Falle sänke die Chemie wieder zur blossen Mechanik herab, wie zu den Zeiten des Cartesius, da sie sich doch jetzt bis zur Organik versteigen will. Alle von mir aufgeworfenen Fragen gipfeln in der wichtigsten: Wie verträgt sich der Begriff der Polarität mit der an beiden Polen in ganz gleicher Weise auftretenden Zersetzung des Wassers. Und nun füge ich zum Schluss noch eine Frage hinzu: Wird die feuchte Luft darum zersetzt, weil das Eisen, wenn es rostet, Sauerstoff aus ihr entnimmt?

Dies sind die Punkte, über welche ich von meinem Herrn Recensenten Erklärung und Belehrung erbitte.

Berlin. Michelet.

Erwiderung.

Mich freut die Anfrage meines verehrten Lehrers, Herrn Professor Michelet, da sie mir Gelegenheit gibt, das Bd. XV S. 479 ff. dieser Zeitschrift Gesagte zu bestätigen und ins Gedächtniss zurückzurufen. Die Ausführung der Frage freilich zwingt mich, das Thatsächliche noch einmal ausführlich wiederzugeben.

Taucht man in die beiden Oeffnungen einer mit Wasser gefüllten, hufeisenförmig gebogenen Glasröhre die beiden Pole einer galvanischen Batterie, so erscheint am negativen Pol Wasserstoff, am positiven Pol Sauerstoff und zwar vom ersteren die doppelte Raumgrösse des letzteren. Chemie und Physik sagen: Jedes Wassermolecül besteht aus zwei Atomen Wasserstoff und einem Atom Sauerstoff; die Electricität zersetzt nun die Wassermolecüle und während je ein Atom Sauerstoff zum positiven Pol wandert, wandern zwei Atome Wasserstoff zum negativen Pol, daher hier die doppelte Raummenge von Gas, da die Atome der Elemente in Gaszustand gleich gross sind.

Wird nun die Krümmung der Glasröhre mit Quecksilber gefüllt, so dass jeder Schenkel derselben seine eigene, von der anderen getrennte Wassersäule besitzt, so soll nach H. Ritter ebenfalls am negativen Pol Wasserstoff, am positiven Pol aber Sauerstoff auftreten. Wäre dies richtig, wo doch von einer Atomwanderung aus einem Schenkel des Glases in den anderen keine Rede sein kann, so wäre die atomistische und moleculäre Vorstellung Unsinn; man müsste mit Ritter-Michelet annehmen, dass jeder Pol das Wasser specifisch verwandle oder modificire.

Mit meinem Collegen, dem Physiker Professor Dr. Külp stellte ich daher den entscheidenden Versuch an; ich gestehe gern, dass ich mit etwas Voreingenommenheit für den berühmten Physiker Ritter an den Versuch ging, obgleich ich voraussagen konnte, dass ein Irrthum bei seiner Angabe sein müsse. Sofort sahen wir denn, dass beiderseits gleiche Raummengen Gas auftraten und nicht, wie es sein sollte, am negativen Pol doppelt so viel, wie am positiven. Und als wir die aus jeder Wassermasse aufgetretene Gasmasse prüften, so erwies sie sich beim Annähern eines Lichtes als Knallgas, also als eine Mischung aus Sauerstoff und Wasserstoff. Das heisst, es zeigte sich, dass in jeder Wassersäule das Wasser in seine beiden Elemente zerlegt wurde. Wir wiederholten den Versuch mehrmals, steckten auch nach Ritter's Angabe einen Draht durch das Quecksilber; aber jedesmal das gleiche Resultat. Nur dass man von den spitzen Enden des Drahtes leichter eine Gasentwicklung wahrnimmt, wie an der Fläche des Quecksilbers. Innerhalb jeder Wassersäule findet daher eine Wanderung von Atomen Statt und zwar wandern die Wasserstoffatome zum negativen, die Sauerstoffatome zum positiven Pol einer jeden Zersetzungszelle. Man sieht daher zwei Gasentwicklungsstellen in jeder Wassersäule, im Ganzen also vier. Herr Michelet scheint dieser Beobachtung nicht zu trauen, er sagt: Weis will gesehen haben. Ich habe daher aus Anlass der Anfrage die Versuche wiederholt, und darf behaup-

ten: Prof. Külp, verschiedene Collegen, ich, die Schüler, denen ich jetzt zur Belehrung die Sache in den Lehrstunden zeigte, wir Alle haben die Gasentwicklung an vier Stellen gesehen, und ich bitte Herrn M., bei einem Berliner Chemiker oder Physiker prüfen zu lassen, ob wir recht gesehen.

Ritter's Angabe kann nicht richtig sein. Wahrscheinlich hat er sich begnügt, zu sehen, dass beiderseits vom Quecksilber Gase auftreten, aber er hat nicht der Mühe werth gefunden, die Natur der Gase zu prüfen. Es kann die Angabe nicht richtig sein; es muss jeder Schenkel der Glasröhre eine Zersetzungszelle sein, in welcher der eine Pol von der Batterie stammt, der andere von einem Ende des Quecksilbers gebildet wird. Es ist falsch, wenn Herr M. meint, das Quecksilber bilde einen Indifferenzpunkt. Das Quecksilber ist so wenig indifferent, dass wenn es möglich wäre, von Berlin nach Darmstadt ein Kabel aus einer Wassersäule zu legen, dies Kabel die Electricität rascher leiten würde, wenn man Quecksilber zwischen das Wasser bringen würde. So leitet auch das Quecksilber in der gebogenen Röhre die Electricität der beiderseitigen Wassersäulen, und da der Strom von + nach — und von — nach + geht, so ist das eine Ende des Quecksilbers selbst + und zwar da, wo der negative Pol der Batterie eintaucht, das andere Ende des Quecksilbers ist — electrisch. Jede Wassersäule bildet somit einen Zersetzungsapparat.

Um die Richtigkeit dieser Erklärung zu zeigen, habe ich etwas ganz Ueberflüssiges gethan, aber ich that es den Zweiflern zu Liebe. Ich schaltete an Stelle des Quecksilbers einen wirklichen Indifferenzpunkt ein. Das heisst, ich füllte die Biegung mit Schwefel, den ich schmolz und wieder erstarren liess. Der Schwefel ist ein Nichtleiter der Electricität und nun wo (vorausgesetzt, dass der krystallinisch erstarrende Schwefel keine Hohlräume im Innern bildet, welche das Wasser hindurchlassen) die Wassersäulen durch diesen für die Stromleitung indifferenten Stoff getrennt waren, wo also keine Strömung der Electricität mehr von + nach — und von — nach + stattfinden konnte, da trat kein electrischer Strom, somit auch keine Wasserzersetzung auf, während nach Ritter-Michelet auch jetzt die Gasentwicklung stattfinden könnte, da nach ihnen die Polarität allein es ist, welche das Wasser modificirt. Diese Zersetzung des Wassers trat aber sofort ein, wenn ich durch den Schwefel einen den Strom leitenden Platindraht hindurchgehen liess. Sofort zeigte sich an seinen beiden Enden Gasentwicklung, wie an den ihnen gegenüberstehenden Polen der Batterie. Ein Beweis, dass der Draht oder auch das Quecksilber selbst polar electrisch ist.

Für die Richtigkeit der chemischen Vorstellung spricht indess noch etwas, das ich bei der ersten Angabe meines Versuches als etwas zu speciell Chemisches wegliess. Die eingeschaltete Quecksilbersäule wird, wie gesagt, durch Leitung selbst polarisch. Das eine Ende, das negative, wo sich der Wasserstoff in grossen Bläschen ausscheidet, bleibt dabei ganz blank, das andere Ende aber, das positive, wo sich Sauerstoff abscheidet, wird trübe, es überzieht sich mit einem dünnen Häutchen von Quecksilberoxyd, also einer Verbindung von Quecksilber und Sauerstoff. Dieser

letztere tritt daher Anfangs gar nicht in Form von Gasblasen auf; erst nach einiger Zeit steigen Sauerstoffbläschen auf, die aber viel, viel kleiner sind wie die Wasserstoffblasen am negativen Ende des Quecksilbers. Diese das sofortige Auftreten von Sauerstoffgas hindernde Oxydschicht bildet sich, wie zu beachten, da, wo oben der negative Pol der Batterie eintaucht, wo also nach Ritter nur Wasserstoff erzeugt werden soll. Nimmt man statt der Platindrähte, die keine Neigung zur Oxydation haben, Kupferdrähte zu diesen Versuchen, so kann es geschehen, da Kupfer leicht oxydirt, dass unter Bildung von Kupferoxyd aller Sauerstoff zurückgehalten wird. In diesem Falle ist alles aufgefangene Gas nur Wasserstoff. Aber wohl zu merken, sowohl das am positiven, wie das am negativen Pol aufgefangene Gas ist Wasserstoff, und nicht wie Ritter angibt am einen Wasserstoff am andern Sauerstoff. Möglich indess, dass Ritter mit Kupferdrähten arbeitend nur Wasserstoff frei werden sah, statt eine Mischung von Wasserstoff und Sauerstoff. Indess eine Zersetzung im Sinne der Chemiker findet auch hier Statt, wo nur eine Art von Gas sich zeigt. Nur wird der Sauerstoff durch die Verwandtschaft des Metalls zu ihm unter Bildung von Oxyd zurückgehalten. Deshalb ist Platin das geeignetste Metall zur Stromleitung, weil es bei seiner geringen Verwandtschaft zu Sauerstoff am wenigsten dessen gasförmiges Aufsteigen hindert.

Uns Nicht-Identitätsphilosophen sind nun freilich die Atome keine „wirklichen Götter", da sie keine sittlichen Kräfte sind und nur kraft absoluten Willens Dasein haben. Auch sind uns, die wir die Naturverhältnisse nicht aus Begriffen, das ist aus einem Wortinhalt, entwickeln, sondern mit Benutzung der Induction aus Thatsachen erforschen wollen, Wasserstoff und Sauerstoff keine „abstracten" Elemente, sondern sie sind uns wie das Wasser „concrete und individualisirte, mit substantieller Form und immanenter Kraft ausgestattete Naturkörper". Diese Scheidung „abstracter" und „concreter" Körper erinnert mich an die Jahre 1856 und 57, wo ich in Berlin in einem philosophischen Colleg über Humboldt's Kosmos hörte: „Der Chemiker macht relativ, Gott macht absolut Materie." Ich hörte dies nicht von Ihnen, Herr Professor, aber noch heute, 1880, ist mir die Rede, dass Körper in luftigem Aggregatzustande noch nicht eigentliche, sondern nur „abstracte" Materie seien, dass sie erst im festen Aggregatzustande „concret" seien, mehr ein Spiel mit einem Wortinhalt als eine denkende Construction und Erfassung realer Verhältnisse. Ich gestehe, dass mir solches Wortspielen früh meine noch heute warme Begeisterung für Hegel'sche Philosophie dämpfte, dass ich aber freilich noch keine Naturphilosophie fand, die nicht in diesem Spielen mit Worten verharrt sei. Ich unterscheide nicht „abstracte und concrete" Körper, sondern, wie schon seit etwa 1810 Avogadro that und seit etwa 1850 allgemeiner anerkannt ist, einfache, elementare, durch chemische Kraft nicht weiter zerlegbare Massentheilchen, die Atome, und zusammengesetzte, verbundene, durch chemische, aber nicht durch physikalische Kräfte zerlegbare Massentheilchen, die Molecüle. Danach ist nicht von einem Wasseratome zu reden, sondern nur von einem Wasser-

molecül, das aus zwei Atomen Wasserstoff und einem Atom Sauerstoff besteht.

Sie fragen, ob beim Rosten von Eisen die Luft zersetzt werde. Ich könnte einfach Ja antworten. Als Chemiker muss ich jedoch sagen, dass Luft keine chemische Verbindung, sondern nur eine mechanische Mischung von Sauerstoff und Stickstoff ist, aber diese Mischung wird getrennt, indem das Eisen den Sauerstoff anzieht und den Stickstoff zurücklässt. Wodurch Mischung und Verbindung sich unterscheiden? Das ist schwer, in Kürze zu sagen. Reiben Sie Eisenfeile und Schwefelpulver so viel Sie wollen, es bleibt eine Mischung, man kann mit dem Magneten das Eisen herausziehen, und wenn man Wasser auf die Masse giesst, setzt sich das schwerere Eisen zuerst zu Boden. Wenn man aber die Mischung erhitzt bis sie glüht, so wird dadurch die wechselseitige Affinität von Eisen und Schwefel angeregt, die Verbindung beider Körper wird gebildet, diese lassen sich nicht mehr so mechanisch wie vorher trennen, und selbst mit dem stärksten Mikroskope kann man die verschiedenen Bestandtheile nicht mehr sehen. Man sieht die Atome einer Verbindung nicht, weil sie für unsere Netzhaut zu klein sind. Will man doch berechnen, dass in einem Cubikcentimeter gasförmigen Körpers 21 Trillionen Molecüle sind; man schätzt die Entfernung zweier Molecüle bei Normaldruck und -Temperatur zu 3 bis 4 Milliontel Millimeter; man schätzt den Durchmesser eines Wasserstoffmolecüls zwischen 1 und 6 Zehnmilliontel Millimeter.

Ich lasse den Werth solcher Berechnungen ganz dahingestellt; jedenfalls sind aber die Atome zu klein für unsere sinnliche Wahrnehmung. Ist nun bei solcher Kleinheit und Nähe der Atome von Intussusception, Durchdringung oder von Juxtaposition, Nebeneinanderlagerung zu reden? Sie fürchten, Herr Professor, wenn Aneinanderlagerung stattfände, so „sinke die Chemie, welche Organik sein wolle, zur Cartesius'schen Mechanik zurück". Da muss ich leider meine Ketzerei bekennen, nicht an die Organik der Chemie zu glauben. Chemie ist mir nur Mechanik, Lehre von der Bewegung der Atome. Der chemische Process erzeugt nur Molecüle, nur Verbindungen, die als unorganische Verbindungen die Mineralien bilden, als organische Verbindungen Bausteine für die Organismen sind. Ich glaube nicht daran, dass der chemische Process einen Organismus, eine Zelle bilde.

Aber ist darum solche mechanische Vorstellung von Atomen und ihrer Bewegung roh und unphilosophisch? Hat Gott, hat das Absolute roh und unphilosophisch gehandelt, als es die Mechanik der kosmischen Massen, der Weltatome ins Dasein treten liess? Sind die Sternbilder nicht auch juxtaponirte Weltatome? Das heisst: im Raum zusammengelagerte und für uns Menschen wohl im Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit theilbare Wirkungseinheiten? Damit ist jedoch noch nicht gesagt, dass wir Cartesius'sche Mechanik treiben. Für diesen waren die Welt-Atome gleichsam Ziegelsteine und brauchten äussere Hülfe, die Aetherwirbel (die neuerdings wieder bei gewissen Leuten in Mode zu kommen scheinen) zur Bewegung. Cartesius stellte seine Mechanik auf in Opposition gegen Newton, welcher

zeigte, dass jedes Weltatom selbst als Dynamis, als Kraftwirker proportional seiner Masse zu betrachten sei. Die Sterngruppen sind danach juxtaponirte Weltatome, die durch ihre wechselseitige Anziehung einander festhalten, tragen und im Raume schweben. Seit Kant ist die dynamische Auffassung der Materie philosophisch begründet und heutzutage, wogegen die Philosophie freilich immer blind geblieben, will kein Empiriker ein Atom anders denn als eine Dynamis betrachten. Eine chemische Verbindung ist daher eine Vereinigung ungleichartiger Atome, welche durch ihre wechselseitige Dynamis oder Affinität einander in Gleichgewichtsstellung festhalten und dabei als juxtaponirt zu betrachten sind. Der Dynamiker Kant wollte freilich von Atomen nichts wissen; aber ich behaupte immer noch, was man mir freilich schon als Frevel an der unfehlbaren Autorität Kants auslegte, dass Kant nur deshalb keine Atome gelten liess, weil er im Februar desselben Jahres starb, in welchem Dalton das die Atome inductiv begründende Gesetz der vielfachen Verhältnisse entdeckte. Doch hier muss ich freilich abbrechen, und will für das Weitere nur auf meinen Antimaterialismus Bd. II. oder auf diese Zeitschrift Bd. XII. verweisen, wo ich meine hierher gehörigen Ansichten entwickelt habe.

Darmstadt. Prof. L. Weis.

Neu eingegangene Schriften.

Colerus, J., Leven van Spinoza. Nieuwe Uitgave.
Knoodt, P., Anton Günther. Eine Biographie. Bd. 1. 2.
Preyer, W., Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme.
Ziller, Tuiskon, Allgem. Philosophische Ethik.
Steinthal, H., Gesammelte kleine Schriften. I. Sprachwissenschaftliche Abhandlungen und Recensionen.
Mendelssohn, Moses, Schriften herausg. v. M. Brasch. Bd. I. II.
Rehmke, Joh., Die Welt als Wahrnehmung und Begriff.
Bahnsen, Jul., Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt.
Fellner, Compendium der Naturwissenschaften an der Schule zu Fulda im IX. Jahrh.
Falckenberg, Rich., Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus.
Jankowski, Ed., Pisticismus und Substanzialismus.
Arbes, Joh., Meine Forschungen im Gebiete des Geistes.
Rethwisch, E., Der Begriff der Definition.
Lehmann, O., Ueber Kants Principien der Ethik.
Bullinger, A., Aristoteles und Professor Zeller in Berlin.
Ders., Denkzettel für die Recensenten meines Katharsis-Schlüssels.
Meurer, Chr., Das Verhältniss der Schiller'schen zur Kant'schen Ethik.
G., P. P., Ben Sirah Militans. Abgebrochene Sätze für ABC-Kinder.
Hertling, G. v., Albertus Magnus. Festschrift.
Albertus Magnus in Geschichte und Sage. Festschrift.
Bergmann, Jul., Sein und Erkennen.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Encyclopädie. Gesammelte Schriften. Bibliographie. Zeitschriften. Lotze, H., System der Philosophie. 1. Bd. Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und Erkennen. 2. Aufl. 8. Leipzig, Hirzel. n. 9 M. — Gener, P., Contribution à l'étude de l'évolution des idées: la mort et le diable; histoire et philosophie des deux négations suprèmes. Précédée d'une lettre à l'auteur d' E. Littré. 8. Paris, Reinald. 12 fr. — Vischer, F. Th., Altes und Neues. 1. Heft. 8. Stuttgart, Bonz u. Co. n. 4 M. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1880. Juli bis September. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 50 Pf. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Redigirt von H. Ulrici. Neue Folge. 77. Bd. Ergänzungsheft. 8. Halle, Pfeffer. n. 3 M. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausg. von M. Lazarus und M. Steinthal. 12. Bd. 3. Heft. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. n. 2 M. 40 Pf. — Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. 18. Heft. 8. Leipzig, Koschny. n. 1 M. [S. ob. Bd. XVI S. 307.] — Zeichen der Zeit. Eine Monatsschrift für Religion, Philosophie und Gesellschaft in ihrer Zusammengehörigkeit. Red.: Chronik. 3. Jahrg. 1880. Octoberheft. 8. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf.

II. Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft. Harms, F., die Philosophie in ihrer Geschichte. 2. Thl. Geschichte der Logik. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 4 M. 80 Pf. [S. ob. Bd. XIV S. 118 und Bd. XVI S. 123.] — Ueberweg's, F., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1. Thl. Das Alterthum. 6. Aufl., herausg. von M. Heinze. 8. Berlin, Mittler u. Sohn. n. 5 M. — Lewes, G. H., the history of philosophy from Thales to Comte. 5th edition. 2 vols. 8. 1 l. 12 s. — Lange's, F. A., history of materialism and criticism of its present importance. Translated. 3 v. Vol. 2. 8. 10 s. 6 d. — Zeller, E., die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt. 3. Thl. 1. Abth. 3. Aufl. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 16 M. [S. ob. Bd. XV S. 109.] — Zeller, E., the Stoics, Epicureans and sceptics. Translated by O. J. Reichel. New edition. 8. 15 s. — Abbot, Evelyn, Hellenica, a collection of essays on Greek poetry, philosophy, history and religion. 8. 16 s. — Platonis opera quae feruntur omnia. Ad codices denuo collatos ed. M. Schanz. Vol. 2. Fasc. 2. Theaetetus. 8. Leipzig, B. Tauchnitz. n. 3 M. [S. ob. Bd XVI S. 307.] — — Dasselbe. Schul-Ausg. No. 2. Cratylus. Theaetetus. 8. Ebda. 75 Pf. [S. ob. Bd. XVI S. 307.] — Plato's Meno. New translation from text of Baiter. Introduction, marginal analyses and short explanatory notes. 8. 2 s. — Plato's trial and death of Socrates: the Euthyphron, Apology, Crito and Phaedo. Translated by F. J. Church. 8. 4 s. 6 d. — Schmidt, H., exegetischer Commentar zu Plato's Theätet. 8. Leipzig, Teubner. n. 3 M. 20 Pf. — Bruns, J., Plato's Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus. Eine kritische Studie. 8. Weimar, Böhlau. n. 3 M. — Plotini Enneades rec. H. F. Mueller. Vol. 2. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. 9 M. [S. ob. Bd. XV S. 109.] — Plotin, die Enneaden. Uebersetzt von H. F. Müller. 2. Bd. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. n. 7 M. [S. ob. Bd. XV S. 109.] — Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt. Ed. C. J. Neumann. (Scriptorum Graecorum qui christianam impugnave-

runt religionem quae supersunt fasc. III.) 8. Leipzig, Teubner. n. 6 M. — Neumann, K. J., Kaiser Julian's Bücher gegen die Christen. Nach ihrer Widerherstellung übersetzt. 8. Leipzig, Teubner. n. 1 M. — Stählin, A., Justin der Märtyrer und sein neuester Beurtheiler. 8. Leipzig, Dörffling u. Franke. n. 1 M. — Werner, K., Beda der Ehrwürdige und seine Zeit. Neue [Titel-] Ausgabe. Wien, Braumüller. n. 3 M. — Werner, K., Alcuin und sein Jahrhundert. Neue [Titel-] Ausgabe. Wien, Braumüller. n. 5 M. — Hauréau, B., histoire de la philosophie scolastique. Seconde partie. Tome I. 8. 8 fr. — von Hertling, G. Frhr., Albertus Magnus. Beitrag zu seiner Würdigung. 8. Köln, Bachem. n. 2 M. — Albertus Magnus in Geschichte und Sage. Festschrift. 8. Köln, Bachem. n. 1 M. 50 Pf. — Werner, K., Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit. Neue [Titel-] Ausgabe. 8. Wien, Braumüller. n. 4 M. — Bloch, Ph., vom Glauben und Wissen. Saadiah's Emunoth-we-Deoth. [Einleitung und Kosmologie.] Aus dem Hebräischen des Jehuda-ibn-Tibbon übersetzt. 8. München, Th. Ackermann. n. 1 M. 60 Pf. — Kaufmann, D., die Spuren Al-Batlajûsi's in der jüdischen Religions-Philosophie. Nebst einer Ausgabe der hebräischen Uebersetzungen seiner Bildlichen Kreise. 8. Leipzig, Brockhaus' Sortiment. n. 5 M. — Falckenberg, R., Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. 8. Breslau, Koebner. n. 4 M. — Dessauer, M., Blüthen und Knospen der Humanität aus der Zeit von Reuchlin bis auf Lessing. 8. Zürich, Schmidt. n. 1 M. 20 Pf. — Koch, A., die Psychologie Descartes' systematisch und historisch-kritisch bearbeitet. 8. München, Kaiser. n. 6 M. — de Spinoza, Éthique. Première partie. De Dieu. Traduit et annotée par J. G. Prat. 8. 4 fr. — Locke's, John, some thoughts concerning education. With introduction and notes by Rev. Evan Daniel. 8. 4 s. — Locke's, John, some thoughts concerning education. With introduction and notes by Rev. R. H. Quick. 3 s. 6 d — Locke's, John, the principles of education. With introductory essay by J. Gill. 1 s. — Danzel, Th. W., und G. E. Guhrauer, Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke, 2. Aufl. Herausg. von W. v. Maltzahn und R. Boxberger. Liefg. 11. 12, 13. 8. Berlin, Th. Hofmann. á n. 1 M. [S. ob. Bd. XVI S. 633.] — Dickmann, E., Lessing als Theologe. 8. Zürich, Schmidt. n. 50 Pf. — Mendelssohn's, M., Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik. 2 Bde. 8. Leipzig, L. Voss. n. 12 M. — Steck, R., Goethe's religiöser Entwicklungsgang. 8. Dresden, v. Zahn's Verlag in Comm. baar 50 Pf. — Marbach, O., Goethe's Faust, 1. u. 2. Thl. erklärt. 8. Stuttgart, Göschen'sche Verlagshandl. n. 8 M.* — Wohlrabe, W., Kant's Lehre vom Gewissen historisch-kritisch dargestellt. 8. Gotha, Thienemann. n. 80 Pf. — Düntzer, H., Schiller's Leben. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 7 M., geb. 9 M. — Meurer, Ch., das Verhältniss der Schiller'schen zur Kant'schen Ethik. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandl. n. 1 M. — Frantz, C., Schelling's positive Philosophie nach ihrem Inhalt wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise für gebildete Leser dargestellt, 3. abschliessender Theil. 8. Coethen, Schettler's Verlag. n. 6 M. [S. ob. Bd. XVI S. 377.] — Schopenhauer, pensées, maximes et fragments. Traduit annoté et précédé d'une vie de Schopenhauer par J. Bourdeau. 18. Paris, G. Baillière. 2 fr. 50 c. — Ferraz, histoire de la philosophie en France au XIX. siècle. Traditionalisme et ultramontanisme. 8. 7 fr. 50 c.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Corleo, S., il sistema della filosofia universale, ovvero la filosofia dell' identità. Roma, 1879. 8. 10 l. — Bonscinescq, J., études sur divers points de la philosophie des

sciences. 4. Paris, Gauthier-Villars. 3 fr. — Lanigan, St. M., science and scepticism, a study of some principles which influence modern thought. 8. 3 s. 6 d. — Robert, L., de la certitude et des formes récentes du scepticisme. 8. Paris, Thorin. 5 fr. — Power, M., das Wesen der Form. Stunden des Nachdenkens über die Erscheinungen des Erdenlebens. 8. Leipzig, Wartig. n. 2 M. — Wipprecht, R., der Spiritualismus vor dem Forum der Wissenschaft. 8. Leipzig, Mutze. n. 50 Pf. — Maurer. R., Kampf gegen Materialismus oder die Electricitätslehre. 16. Leipzig, Findel. n. 1 M. 20 Pf. — Jankowski, E., Pisticismus und Substanzialismus. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 2 M.

IV. Zur Logik. Lindner, G. A., Lehrbuch der formalen Logik. 5. Aufl. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. n. 2 M. 60 Pf. — Bertini, la logica, opera postuma, ordinata e pubblicata per cura di A. Capello. Torino. 12. 5 l. — Naville. E., la logique et l'hypothèse. 8. 5 fr.

V. Zur Metaphysik. Desdonits, Th., la metaphysique et ses rapports avec les autres sciences. 8. 5 fr.

VI. Zur Naturphilosophie. Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Auswahl in 6 Bänden. 1. bis 4. Liefg. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagsbuchh. à n. 1 M. — Pfaff, F., Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes. 3. (Titel-) Ausg. 8. Heidelberg, C. Winter's Univ.-Buchhandl. n. 12 M. — Jensen, W., über die Vivisection, ihre Gegner und Herrn Richard Wagner. 3. Aufl. 8. Stuttgart, Levy u. Müller. n. 75 Pf.

VII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Kirchner, F., Ethik. Katechismus der Sittenlehre. (Weber's illustrirte Katechismen. Nr. 98.) 8. Leipzig, Weber. geb. n. 2 M. 50 Pf. — Dymond, essays on the principles of morality. 7th edition. 8. 7 s. 6 d. — Bestmann, H. J., Geschichte der christlichen Sitte. 1. Theil. Die sittlichen Stadien. 8. Nördlingen, Beck'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 8 M. — Ebhardt, F., der gute Ton in allen Lebenslagen. 5. Aufl. 8. Berlin, Ebhardt. n. 8 M., geb. n. 10 M. — Vogler, M., die Verwahrlosung des modernen Charakters. 8. Leipzig, Frohberg. n. 1 M. 20 Pf. — Lasker, E., Wege und Ziele der Culturentwickelung. Essays. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 6 M., geb. n. 7 M. 20 Pf. — Cassel, P., die Juden in der Weltgeschichte. 8. Berlin, Gerschel. n. 60 Pf. — Dühring, E., die Judenfrage als Raçen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort. 8. Karlsruhe, Reuther. n. 3 M. — Lilla, V., filosofia del diritto. Parte generale. Napoli. 8. L. 5. — Stahl, F. J., histoire de la philosophie du droit. Traduite de l'allemand et précédée d'une introduction par A. Chauffard. 8, Paris, Thorin. 12 fr. — Spencer's, H., the study of sociology. 8th ed. 8. 5 s. — Gumplowicz, L., Rechtsstaat und Socialismus. 8. Innsbruck, Wagner'sche Universitäts-Buchh. n. 10 M. 80 Pf.

VIII. Zur Anthropologie und Psychologie. Henle, J., anthropologische Vorträge. 2. Heft. 8. Braunschweig, Vieweg u. Sohn. n. 2 M. 40 Pf. — Bain, A., Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen. (Internationale wissenschaftl. Bibliothek. Bd. 3.) 2. Aufl. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 4 M., geb. n. 5 M. — v. Hellwald, F., Naturgeschichte des Menschen. Liefg. 2. 8. Stuttgart, Spemann. n. 50 Pf. [S. ob. Bd. XVI S. 634.] — Hahn, Th., diätetisches Laienbrevier. Eine populäre Physiologie und Philosophie der gesunden und kranken Ernährung. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 1 M. 60 Pf. — Wundt, W., Grundzüge der physiologischen Psychologie. 2. Aufl. 2 Bde. 8. Leipzig, Engelmann. n. 18 M. — Schneider, G., Entwurf einer rationalen Seelenlehre. 8. Magdeburg, Creutz'sche Buchh. n. 3 M. — Siebeck, H., Geschichte der Psychologie. 1. Thl. 1. Abth. Die Psychologie vor Aristoteles. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 6 M. — Marion, de la soli-

darité morale. Essai de psychologie appliquée. 8. Paris, G. Baillière. 5 fr. — Macosh, J., the emotions. 8. 9 s. — Avé-Lallemant, F. Ch. B., der Magnetismus mit seinen mystischen Verirrungen. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 4 M. — Henne-am-Rhyn, O., das Jenseits. Culturgeschichtliche Darstellung der Ansichten über Schöpfung und Weltuntergang, die andere Welt und das Geisterreich. 8. Leipzig, O. Wigand. n. 4 M.

IX. **Zur Religionsphilosophie.** Müller, F. M., Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. 2. Aufl. 8. Strassburg, Trübner. n. 7 M. — Caird, J., an introduction to the philosophy of religion. 8. 10 s. 6 d. — Ehrenhauss, M., die neuere Philosophie und der christliche Glaube in ihrem Verhältnisse. 8. Wittenberg, Wunschmann. n. 2 M. 40 Pf. — Glaubrecht, C., Bibel und Naturwissenschaft in vollständiger Harmonie, nachgewiesen auf Grund einer neuen empirischen Naturphilosophie. 2. Bd. 8. Leipzig, H. Schultze, Sortiments-Conto. n. 6 M. [S. ob. Bd. XIV S. 120.] — Grübnau, der Lehrbegriff der Kirche aus dem Standpunkte der wissenschaftlichen Naturerkenntniss betrachtet. 2. Aufl. 8. Berlin, Denicke's Verlag. n. 3 M. — Bluntschli, J. C., Gespräche über Gott und Natur und über Unsterblichkeit. 8. Nördlingen, Beck'sche Buchh. n. 1 M. 50 Pf. — Baur, A., die Weltanschauung des Christenthums. 8. Blaubeuren, Mangold'sche Buchh. n. 4 M. — v. Rougemont, F., Man muss wählen. Vertheidigung des Christenthums gegen den Deismus und Materialismus. 8. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. n. 3 M., geb. n. 4 M. — Radenhausen, C., Christenthum ist Heidenthum, nicht Jesu Lehre. 8. Hamburg, O. Meissner. 4 M. 50 Pf. — Grundzüge, die, der Gesellschaftswissenschaft, oder physische, geschlechtliche und natürliche Religion. 6. Aufl. 8. Berlin, Staude. n. 2 M. 50 Pf., geb. n. 3 M. 50 Pf. — Schöberlein, L., das Princip und System der Dogmatik. Einleitung in die christliche Glaubenslehre. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchh. n. 16 M. — Michelis, F., katholische Dogmatik. 2 Theile in 1 Bd. 8. Freiburg i. B., Wagner'sche Buchh. n. 2 M. 50 Pf.

X. **Zur Philosophie der Geschichte.** Diercks, G., Entwicklungsgeschichte des Geistes der Menschheit. 1. Bd. Das Alterthum. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 5 M. — Doisenberg, W., Theismus und Pantheismus. Eine geschichtsphilosophische Untersuchung. 8. Wien, Faesy u. Frick. n. 5 M.

XI. **Zur Sprachphilosophie.** Mahn, A., über das Wesen und den Ursprung der Sprache, sowie auch über den Ursprung des Menschengeschlechts. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. 60 Pf. — Steinthal, H., Abriss der Sprachwissenschaft. 1. Theil. Die Sprache im Allgemeinen. 1. Abtheilung. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 7 M. 50 Pf. — Paul, H., Principien der Sprachgeschichte. 8. Halle, Niemeyer. n. 6 M. — Techmer, F., Phonetik. Zur vergleichenden Physiologie der Stimme und Sprache. 2 Theile. 8. Leipzig, Engelmann, n. 18 M. Inhalt: 1. Text und Anmerkungen. n. 10 M. 2. Atlas. n. 8 M.

XII. **Zur Pädagogik.** Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrgang 1880. Juli bis September. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung. Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 2 M. 50 Pf. — Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgegeben von K. A. Schmid. 4. Bd. 1. Abth. 2. Aufl. 8. Gotha, Besser. n. 6 M. [S. ob. Bd. XVI S. 379.] — Centralblatt für die gesammte Unterrichts-Verwaltung in Preussen. Registerband zu den acht Jahrgängen 1872 bis 1879. 8. Berlin, Besser'sche Buchh. n. 3 M. — Repertorium der Pädagogik. Herausgegeben von J. B. Heindl. Neue Folge. 13. Jahrgang. 1881. (12 Hefte.)

1. Heft. 8. Ulm, Ebner'sche Buchhndlg. pro cplt. n. 5 M. 40 Pf. — Rundschau über das Unterrichtswesen aller Länder, herausgegeben von Konze und H. Klosen. 1. Jahrg. (24 Hefte.) 1. und 2. Heft. 8. Berlin, Issleib. Vierteljährlich 3 M. — Schule und Haus. Blätter für Erziehung und Unterricht. 2. Jahrg. 1880–81. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Zürich, Orell, Füssli u. Co. Verlag. Halbjährl. n. 50 Pf. — Schulpraxis, deutsche. Wochenblatt für Praxis, Geschichte und Litteratur der Erziehung und des Unterrichts. 1. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Wunderlich. Vierteljährlich 1 M. 60 Pf. — Studien, pädagogische. Neue Folge. Herausgegeben von W. Rein. 4. Heft. 8. Leipzig, Pfeil. n. 1 M. [S. ob. Bd. XVI S. 511.] — Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts. Herausgegeben von A. Israel. Nr. 7. 8. Zschopau, Raschke. 2 M. 50 Pf. [S. ob. Bd. XVI S. 565.] Inhalt: Sieben böse Geister, welche heutiges Tages guten Theils die Küster oder sogenannte Dorfschulmeister regieren. — Dinter's, G., ausgewählte Schriften. Herausgegeben von F. Seidel. Lief. 3–6. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. à n. 50 Pf. [S. ob. Bd. XVI S. 565.] — Pestalozzi, wie Gertrud ihre Kinder lehrt. Bearbeitet von A. Richter. 4. Aufl. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 2 M., geb n. 80 Pf. — Kellner, L., Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern. 3. Aufl. 1. und 2. Bd. 8. Essen, Bädeker. à n. 3 M. — Niedergesäss, R., Leitfaden der Geschichte der Pädagogik. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 2 M. — Debes, H., das Christenthum Pestalozzi's. Neue Untersuchung einer alten Streitfrage. 8. Gotha, Thienemann. n. 1 M. — Benfey, R., Erinnerungen an Friedrich Fröbel. 8. Coethen, Schettler's Verlag. 1 M. 50 Pf. — Dittes, F., Schule der Pädagogik. 3. Aufl. 8. Leipzig, Klinkhardt. n. 10 M. — Niedergesäss, R., allgemeine Unterrichtslehre. 2. Aufl. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 1 M. 40 Pf. — Ascher, F., allgemeine Grundsätze der vorbeugenden und der correctionellen Erziehung. 8. Leipzig, Klinkhardt. n. 60 Pf. — Meurer, H., über Erziehung und Erziehungsvereine. 8. Münster, Nasse'sche Verlagshandlung. n. 1 M. — Förster, E., der Normal-Lehrplan für die Elementarschulen in Elsass-Lothringen. 8. Strassburg, Schmidt's Universitäts-Buchhandlung. n, 1 M. 60 Pf. — Krause, F. W. D., Methodik des Unterrichtes in den Lehrgegenständen der Volksschule. 1. Thl.: Methodik des Sprachunterrichtes. 2. Aufl. 1. Heft: Sprechen und Lesen. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 1 M. 20 Pf. — Eberhardt, K., die Poesie in der Volksschule. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 1 M. 60 Pf. — Verhandlungen der Directoren-Versammlungen in den Provinzen des Königreichs Preussen seit dem Jahre 1879. Bd. 6 u. 7. 8. Berlin. Weidmann'sche Buchhandlung. n. 12 M. [S. ob. Bd. XVI S. 565.] — Inhalt: 6. 1. Directoren-Versammlung in der Provinz Schleswig-Holstein. n. 7 M. — 7. 3. Directoren-Versammlung in der Provinz Sachsen. n. 3 M. — Hasse, P., die Ueberbürdung unserer Jugend auf den höheren Lehranstalten mit Arbeit im Zusammenhange mit der Entstehung von Geistesstörungen. 8. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 2 M. — Ueber den Einfluss der Ueberbürdung unserer Jugend auf den Gymnasien und höheren Töchterschulen mit Arbeit auf die Entstehung von Geistesstörungen. 8. Greifswald, Abel. 30 Pf. — Symbolae Ioachimicae. Festschrift des königl. Joachimsthal'schen Gymnasiums. 2. Thl. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. n. 8 M. — Pilger, R., über das Verbindungswesen auf norddeutschen Gymnasien. 2. Aufl. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. n. 2 M. — Jordan, P., pro domo. Erwiderung auf die Broschüre des Gymnasial-Directors Dr. Pilger: Ueber das Verbindungswesen auf norddeutschen Gymnasien. 8. Luckau. (Berlin, Gaertner.) n. 60 Pf. — Siecke, E., die Judenfrage und der Gymna-

siallehrer. Ein Beitrag zur Richtigstellung der öffentlichen Meinung. 8. Berlin, Fr. Luckhardt. n. 60 Pf. — — 2. Aufl. 8. Ebda. n. 60 Pf. — — 3. Aufl. 8. Ebda. n. 60 Pf. — Wieding, K., zur Rechtsstellung und Verfassung der Christian - Albrechts - Universität in Kiel seit ihrer Errichtung. 4. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Chronik der Universität zu Kiel. 1879. 4. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. n. 2 M. — Auzias-Turenne, l'université de Paris au XIIIe siècle. Organisation; études; vie des escholiers. Paris. 8. — Rühle, H., über die Bedeutung der deutschen Universitäten für das Gedeihen des Vaterlandes. 8. Bonn, Cohen und Sohn. n. 60 Pf. — de Lagarde, P., aus dem deutschen Gelehrtenleben. Aktenstücke und Glossen. 8. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. n. 2 M. 50 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Adamson, über Kant's Philosophie, übers. von Schaarschmidt. (Dtsche. Literaturztg. 10 v. . Eucken.)
Apulei de deo Socratis liber. Ed. Lütjohann. (Academy 443 v. R. Ellis.)
Aristotelis Ethica ed Ramsauer. (Philol. Anzeiger 1879—80, Nr. 4 v. F. Susemihl.)
Aristotelis ethica Nicomachea recogn. Susemihl. (L. C. 44.)
Aristotle the fifth book of the Nicomachean Ethics ed Jacobson. (Philol. Anz. 1879—80, 4 v. Susemihl.)
Aristotle, the moral philosophy by W. M. Hatch. (Philol. Anzeiger 1879—80, Nr. 4 v. F. Susemihl.)
Bahnsen, der Widerspruch im Wissen u. Wesen der Welt. (Voss. Ztg. 317.)
Bernays, zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama. (L. C. 48.)
Bernays, Gottsched und Goethe. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 46. 47. v. H. Pröhle.)
Bernstein, Natur und Cultur. (Literar. Mercur 1.)
Bestmann, Geschichte der theologischen Sitte. 1. Thl. (Theol. Litbl. 47.)
Bockenmüller, Studien zu Lucrez und Epicur. (Jahresbericht d. class. Alterthumswiss. 1879, 11 v. A. Brieger.)
Bolliger, Das Princip der Causalität. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. F. 77, Ergänzungsheft.)
Büchner, aus dem Geistesleben der Thiere. (Lit. Mercur 1.)
Carrière, Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung. Band 5. Das Weltalter des Geistes im Aufgange. (Gegenwart 49.)
Cook Wilson, Aristotelean studies. I. (Philol. Anz. 1879—80, Nr. 4 v. F. Susemihl.)
Danzel und Guhrauer, Lessing. (Lit. Mercur 1 v. B. A. Wagner.)
Döring, Grundzüge der allgemeinen Logik. (Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. 4, 4.)
Doxographi Graeci rec Diels. (Dtsche. Literaturztg. 7 v. E. Zeller.)
du Prel, die Planetenbewohner und die Nebularhypothese. (L. C. 45.)
Ecker, Lorenz Oken. (Dtsche Literaturztg. 6 v. H. Cohen.)
Eucken, R., über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. (L. C. 48.)
Fröhlich, Grundlehren der Schulorganisation. (Dtsche. Schulztg. 44, Beilage von Dr. Färber.)
Girard, la philosophie scientifique. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 4, 4.)
Goebel, K., über den Platonischen Parmenides. (L. C. 46 v. W[o]hlr[a]b.)
Grant-Allen, der Farbensinn. (Dtsche Literaturztg. 6.)
Grimm, Goethe. 2. Aufl. (L. C. 47.)
Grün, Culturgeschichte des 17. Jahrhunderts. (Liter. Mercur 4. 5.)

Harms, die Philosophie in ihrer Geschichte. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 77, Ergänzungsheft v. Ulrici; Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 48.)
v. Hartmann, zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. (Voss. Ztg. 305.)
v. Hartmann, die Krisis des Christenthums. (Voss. Ztg. 307.)
Hillebrand, six lectures on the history of German thaught from the seven year's war to Goethe's Death. (Academy 443 v. M. Creighton.)
Höffding, die Grundlage der humanen Ethik. (Dtsche Literaturztg. 9 v. G. v. Gizycki.)
v. Holtzendorff, Wesen und Werth der öffentlichen Meinung. (Jahrb. f. Gesetzgeb. u. Volkswirthsch. 4, 3. 4.)
Hoppe, J, J., die persönliche Denkthätigkeit. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 45.)
Huber, das Gedächtniss. (Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik, N. F. 77, Ergänzungsheft.)
v. Humboldt, Ansichten über Aesthetik und Literatur. (L. C. 48.)
Jensen, Vivisection. (Dtsch. Frauenanwalt 11 v. A[nna] S[imson].)
Kaas, die Lehre des Aristoteles von der Lust. (Philol. Anz. 1879—80, Nr. 4 v. F. Susemihl,)
Kirchmann, die Theodicee von Leibniz. (Theol. Quartalschr. 62, 4 v. Ege.)
Knauer, G., Seele und Geist und das Phantom der Ichlichkeit. (Dtsche. Literaturztg. 6 v. C. Ueberhorst.)
Laban, die Schopenhauer-Literatur (Im neuen Reich 44.)
Lasker, Wege und Ziele der modernen Culturentwickelung. (Lit. Mercur 4. 5 v. Dr. L. Hamburger.)
Lehmann, Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurtheilung derselben. (Lit. Mercur 3.)
Lippert, der Seelencult. (Lit. Mercur 3; Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 48.)
Lorenz, O., über Gymnasialwesen, Pädagogik und Fachbildung. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 10 v. Meien.)
Meydenbauer, Kant oder La Place? (L. C. 50.)
Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit. (Dtsche. Literaturztg., Nr. 8 v. J. B. Meyer.)
Müller Strübing, die attische Schrift vom Staate der Athener. (Philol. Anz. 10, 6 v. F. Rühl.)
v. Orelli, Rechtsschulen und Rechtsliteratur in der Schweiz vom Ende des Mittelalters etc. (Jahrb. f. Gesetzgebg. u. Volksw. 4, 3. 4.)
Pfleiderer, Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre. (Prot. Kirchenztg. 43. 44. 45 v. R. A. Lipsius.)
Pöhlmann, hellenische Anschauungen über den Zusammenhang von Natur und Geschichte. (Philol. Anz. 1879—80, Nr. 4 v. Kühlewein.)
Preyer, naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. (Lit. Mercur 3 v. Dr. H. Spatzier.)
Quäbicker, Karl Rosenkranz. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. N. F. 77, Ergänzungsheft v. Richter.)
Rée, der Ursprung der moralischen Empfindungen. (Im neuen Reich 44.)
Rethwisch, der Begriff der Definition und seine Bedeutung für die menschliche Entwicklungslehre. (Voss. Ztg. 331.)
Rethwisch, der Staatsminister Freiherr von Zedlitz. (Dtsche. Schulztg. 44, Beilage.)
Richter, der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen im 6. bis 11. Jahrh. 1. Thl. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 77, Ergänzungsheft v. Hoffmann.)
Riehl, der philosophische Kriticismus. Bd. 1. (Vierteljschr. für wiss. Philos. 4, 4 v. Gizycki.)
Rosenthal, die monistische Philosophie. (L. C. 46 von C. U[eberhor]st.)
Rülf, der Einheitsgedanke. (Liter. Mercur 2.)
Sayce, introduction to the science of language. (L. C. 49.)

Schellwien, der Wille. 1. Thl. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 4, 4).
Schneider, G. H., der thierische Wille. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 4, 4.)
Schütze, praktische Katechetik. (Dtsche. Schulztg. 44, Beil.)
Simchowitz, der Positivismus im Mosaismus. (Im neuen Reich 47.)
Sterne, Werden und Vergehen. (Gegenwart 49 v. F. v. Hellwald.)
Strümpell, psychologische Pädagogik. (Allg. Ztschr. f. Lehrerinnen 22 v. Wendt; L. C. 50.)
Susemihl, de recognoscendis Ethicis Nicomacheis diss. I. II. (Philol. Anz. 1879—80, Nr. 4.)
Teichmüller, neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Heft 3. (Philol. Anz. 1879—80, Nr. 4 v. F. Susemihl.)
Tobias, Grenzen der Philosophie. (Altpreussische Monatsschr. 17, 5—6 v. Bahnsen.)
Witte, die Philosophie unserer Dichterheroen. Bd. 1. (L. C. 50.)
Wundt, Logik. 1. Bd. (Ztschr. für Philos. u. philos. Kritik 77, Ergänzungsheft v. Rabus.)

Aus Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. IV. Heft. 1. E. Laas, Die Causalität des Ich (I.). — F. Tönnes, Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes (II.). — Schmitz-Dumont, Zur Raumfrage. — A. Spir, Drei Grundfragen des Idealismus. II. Von dem Unterschied zwischen der normalen und der empirischen Natur der Dinge. — Recensionen: A. Sidgwick, The Methods of Ethics, „Ethics" in Encyclopaedia Britannica. — Entgegnungen: A. Horwicz, W. Wundt, Die Priorität des Gefühls; W. Wundt, Bemerkungen zu dem Aufsatz des Herrn B. Erdmann „zur zeitgenössischen Psychologie in Deutschland. — Selbstanzeigen. — Heft 2. C. Semper, Ueber die Anwendbarkeit der monophyletischen und polyphyletischen Abstammungshypothese. — E. Laas, Die Causalität des Ich (II.). — J. Bergmann, Idealistische Differenzen etc. — Eine Entgegnung. — Recensionen. — Selbstanzeigen. — Heft 3. A. Horwicz, Zur Lehre von den körperlichen Gemeingefühlen. — E. Laas, Die Causalität des Ich. — A. Spir, Drei Grundfragen des Idealismus. III. (Schluss.) Von der Natur und der Einheit des Ich. — Recensionen. — Selbstanzeigen. — Heft 4. J. Jacobson, Ueber physische Geometrie. — F. Tönnies, Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes (III.). — C. Sigwart, Logische Fragen: Ein Versuch zur Verständigung (I.). — Recensionen. — Berichtigung, von W. Schuppe. — Selbstanzeigen.

Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft 18. 1. Discussion über: Es gibt kein Leben ohne Bewusstsein. 2. Rau, Jul., Ueber Wesen und Bedeutung des Wahrnehmens.

Mind. A quarterly review etc. London, Williams and Norgate. Nr. XXI. January 1881. Sully, T., Illusions of Introspection. — Venn, J., Our Control of Space and Time. — Shadworth H. Hodgson, M. Renouvier's Philosophy-Logic. — D. Greenleaf Thompson, The Sumnum Bonum. — Herb. Spencer, Replies to Criticisms on The Data of Ethics. — Notes and Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Miscellaneous.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, S. Baillière et Co. 1880. Nr. 12. L. Liard, La méthode et la mathématique universelle de Descartes. — G. Compayré, La folie chez l'enfant. — Herbert Spencer, II, De l'organisation politique en général. — Notes et discussions: Sur la fusion des sensations semblables, par J. Delboeuf. — Analyses et comptes rendus: Karl Rosenkranz, Von Magde-

burg bis Königsberg. — Notices bibliographiques: Dr. Netter, De l'intuition dans les découvertes et inventions, etc. — A Poley, M. Littré et A. Comte. — Coste, Dieu et l'âme; essai d'idéalisme expérimental. — Th. Bernard, Eléments de philosophie. — R. Eucken, Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. — Teichmüller, Die Reihenfolge der platonischen Dialoge. — Bloch, Quellen und Parallelen zu Lessing's Nathan. — Sergi, Le dottrine morali in relazione alla realtà. — E.J. Varona, La evolucion psicologica. — Revue des périodiques: Brain, Archives de physiologie. — La critique philosophique. — La philosophie positive. · Revue de l'histoire des religions, etc. etc.

La filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale. Roma Vol. XXII. 2a. Fel. Tocco, Filosofia di Kant. — L'Analitica dei principii. — Terenzio Mamiani, Sulla Psicologia e la Cristica della Conoscenza. Quarta ed ultima lettera al prof. Sebastiano Turbiglio. — A. Chianpelli, Del vero senso dell' *αἰτία* (causa) nel Filebo platonico. — Bibliografia: 1) F. Balsano e V. Julia. — 2) A. Valdarnini. — 3) J. T. Hoppe. — 4) Vincenzo di Giovanni. — 5) A. Pozzi. — Periodici di Filosofia.

Miscellen.

Prof. L. Rabus in Erlangen hat sich an der dortigen Universität als Docent der Philosophie habilitirt. Dr. Neudecker dagegen ist nicht in Erlangen, wie irrthümlich gemeldet worden war, sondern in Würzburg Privatdocent geworden.

Spinoza-Ausgabe.

Das Haupt-Comité für die Errichtung eines Denkmals für Spinoza hat bei seiner Auflösung den Beschluss gefasst, die noch übrigen Gelder zur Unterstützung einer neuen stattlichen Ausgabe der sämmtlichen Werke Spinoza's zu verwenden, und hat die Herren Dr. J. van Vloten und Prof. Dr. J. P. N. Land beauftragt, diese Ausgabe vorzubereiten.

Im Interesse der Unternehmung wird jetzt eine freundliche Bitte gerichtet an alle Herren Bibliothekare und Besitzer von Autographen um Mittheilung etwaiger Hss. und Autographen Spinoza's, damit die Ausgabe so vollständig wie möglich erscheine.

Gef. Mittheilungen aller Art bittet man zu richten an die Verlagsbuchhandlung von Martinus Nijhoff im Haag.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Ueber die logischen Schwierigkeiten in der einfachsten Form der Begriffsbildung.

Bis zu welcher Tiefe und Strenge man auch die Bedeutung des Begriffes im logischen Sinne entwickelt zu sehen wünschen mag, so wird man es doch keinesfalls als unrichtig bezeichnen dürfen, wenn der Logiker von der einfachen, weiten und allbekannten Bestimmung den Ausgang nimmt, dass der Begriff etwas vielem Einzelnen Gemeinsames zusammenfasse. Freilich wird man bei dieser Bestimmung nicht stehen bleiben dürfen. Denn versteht man unter Begriff nichts Anderes als das Denken gemeinsamer Merkmale, so können die Vorstellungen „blaues Glas", „rauchiges Zimmer", „holpriger Vers" u. dgl., falls ihnen eine Mehrheit entsprechender Einzelanschauungen zu Grunde liegt, den gleichen Anspruch auf den Namen Begriff erheben, wie etwa die Vorstellung mit dem Inhalte „Figur von drei geraden Linien begrenzt" oder „sinnlich-vernünftiges Wesen" u. dgl. Und doch kommt unstreitig den zuletzt genannten Vorstellungen ein wesentlich anderer und ungleich grösserer logischer Werth zu. Es wird daher Aufgabe der Logik sein, zu untersuchen, welche bestimmteren und bedeutungsvolleren logischen Forderungen sich an jene ganz allgemeine, allen beliebigen Möglichkeiten Spielraum lassende logische Nöthigung, die Einzelvorstellungen nach ihren gemeinsamen Merkmalen zusammenzufassen, mit unabweisbarer Nothwendigkeit knüpfen; sie wird die auf das Gemeinsame im weitesten Sinne sich beziehende Einigung der Vorstellungen in eine strengere, logisch werthvollere Bindung derselben umzuprägen haben, wobei jene laxere Einigung als erste Stufe des Begriffs bestehen bleibt.

Gegen die Bestimmung des Begriffs als der Zusammenfassung des Gemeinsamen hat man viele Bedenken erhoben. Wird freilich der Begriff, wie dies z. B. bei Drobisch der Fall ist (Logik, 4. Aufl. § 18 ff.), über diese Auffassung nicht wesentlich hinausgeführt, so sind solche Bedenken nur zu

begründet. Dagegen wüsste ich nicht, was sich Erhebliches gegen jene Bestimmung einwenden liesse, wenn man ihr lediglich die Geltung einer ersten, noch ganz abstracten und daher zu überschreitenden Stufe zuerkennt. Dabei kommt es nicht darauf an, ob man, wie Ueberweg thut (Logik, 3. Aufl. § 51), das Reflectiren auf die gemeinsamen oder gleichartigen Merkmale noch nicht als Begriff, sondern erst als „allgemeine Vorstellung", „Gemeinbild" u. dgl. bezeichnen und den Ausdruck „Begriff" für die Vorstellung der wesentlichen Gattungsmerkmale aufsparen will. Diese Frage betrifft nur die sprachliche Benennung.

Die Logik hat zur unumgänglichen Voraussetzung, dass man die logische oder denknothwendige Verknüpfung der Vorstellungen als eine absolute Forderung anerkenne. Ohne diese Voraussetzung kann die Logik, was ich hier freilich nicht darthun kann, auch nicht den kleinsten Schritt thun. In der Lehre vom Begriff nun wird sie zu zeigen haben, dass die logische Verknüpfung der Vorstellungen nur unter der Bedingung, dass diese den Charakter des Allgemeinen tragen, möglich sei, und dass daher die logisch unabweisbare Forderung bestehe, die Vorstellungen auf die Stufe des Allgemeinen, d. h. der Begriffe zu heben; das erste Stadium nun in der Erfüllung dieser Forderung sei die Zusammenfassung der gemeinsamen Merkmale im weitesten Sinne des Wortes.

Nur auf einen der neuesten Bekämpfer dieser Bestimmung des Begriffs will ich hinweisen: auf Sigwart. Er wendet ein, dass, wenn die Begriffe durch eine Sonderung der gemeinsamen Merkmale der Objecte von den sie unterscheidenden Merkmalen und durch die Zusammenfassung jener zur Einheit entstünden, hierzu selbst schon Begriffe nöthig wären; denn wer ein Object überhaupt in seine Merkmale auflösen wolle, müsse doch urtheilen; im Urtheilen aber seien stets Begriffe enthalten (Logik, I, S. 273 f.). Indessen verschwindet dieser scharfsinnige Einwand, wenn man das Werden des Begriffs unbefangen psychologisch betrachtet. Erstlich geschieht es in der Seele ganz unwillkürlich, dass ähnliche Vorstellungen in ihren gemeinsamen Merkmalen in gewisser Weise

zusammengehen, sich uns als relativ gleich kund thun und so zu beweglichen, schwankenden Vorstellungsschemata zusammenrinnen. Es ist für uns einerlei, aus welchen Functionen der Seele man diesen Vorgang ableitet; genug, es ist klar, dass für diese schon in der frühesten Kindheit beginnende unwillkürliche Vereinheitlichung der Vorstellungen nach ihren gemeinsamen Merkmalen kein Operiren mit Begriffen nöthig ist. Sind nun einmal diese Vorstellungsschemata gebildet, dann bedarf es nur, wenn hieraus Begriffe entstehen sollen, einer gewissen geschärften, bewussten Einheitsfunction der Seele. Die gemeinsamen Merkmale, die schon in den Vorstellungsschemata zu einer ungefähren Einheit zusammengegangen sind, werden uns dadurch als gemeinsame Merkmale, d. h. in ihrer die entsprechenden Objecte einigenden Function ausdrücklich bewusst, wodurch es sofort zu einer schärferen und sichereren Fixirung des Gemeinsamen kommen muss. Ohne die Bethätigung einer solchen der Seele ursprünglich innewohnenden Function der Einigung wird sich die Sonderung und Zusammenfassung der gemeinsamen Merkmale allerdings nicht begreifen lassen; ja selbst bei dem Entstehen jener Vorstellungsschemata ist die einigende Thätigkeit der Seele unbewusst betheiligt. Doch ist diese Einheitsfunction durchaus noch kein fertiger Begriff, so dass der von Sigwart gerügte Cirkel in der Definition des Begriffes keineswegs vorhanden ist [1]).

Nebenbei sei hier bemerkt, dass diejenigen, welche die

1) Sigwart weist in demselben Zusammenhange noch auf einen anderen Cirkel hin, der in der obigen Definition des Begriffes enthalten sein soll. Wer den Begriff aus dem Abstractionsprocess entstehen lasse, setze voraus, dass der Kreis der zu vergleichenden Objecte schon irgendwie begrenzt sei; dies aber sei nur möglich, wenn bereits eine allgemeine Vorstellung vorhanden war, mit deren Hülfe dieser bestimmte Kreis von Objecten als zusammengehörig herausgehoben wurde (a. a. O. I, S. 274). Dieser vermeintliche Cirkel lässt sich ganz ähnlich wie der obige beseitigen. — Uebrigens kommt auch Sigwart schliesslich zu der Bestimmung, dass im Begriff das Gemeinsame, das schon im Einzelnen unbestimmt und mit ihm vermischt gedacht werde, sicher fixirt und genau abgegrenzt werde (a. a. O. I, S. 277). Etwas Anderes will ja aber doch wohl die von Sigwart angegriffene Definition nicht sagen.

Mitwirkung einer der Seele innewohnenden einigenden Thätigkeit bei der Bildung des Begriffes leugnen, eine grosse Unbesonnenheit begehen. Der Sensualismus hält es für selbstverständlich, dass das Nebeneinanderbestehen oder Aufeinanderfolgen von Vorstellungen als solches schon zugleich ihr Füreinandersein, ihr Aufeinander-bezogen-werden, ihr Zusammentreffen in einem ideellen bewussten Einheitspunkte in sich enthalte oder aus sich erzeugen könne. Und doch würden die Vorstellungen in alle Ewigkeit sozusagen von einander getrennte ideelle Atome bleiben, wenn nicht eine ideelle Einigungsfunction da wäre, die sie für einander bewusst, sich gegenseitig durchsichtig machte und so in eine bewusste Einheit zusammengehen liesse. Sonst würden ja die Vorstellungen nebeneinander hin- und hertaumeln, ohne dass die eine von der anderen wüsste.

Wundt stellt die Ansicht auf, dass es hauptsächlich die constanten Bewegungsempfindungen, und die gleichfalls constanten Gemeingefühle seien, woraus das Selbstbewusstsein entspringe (Psychologie, S. 716). Allein es fragt sich, woher es komme, dass wir dieser Empfindungen in der Form des Constanten inne werden, und warum nicht vielmehr ein jedes der Empfindungselemente, aus denen sie sich successive zusammensetzen, mit discreter Bewusstheit ausgestattet sei. Und die Berufung auf die einheitliche Verbindung der verschiedenen Nervenorgane (a. a. O. S. 715) ist doch wohl eine allzuschwache Stütze für die Concentration der Empfindungen auf einen ideellen Punkt, als dass sie einer ernsthaften Widerlegung bedürfte.

Ist nun also schon zu diesem Zwecke des einfachen bewussten Zusammenbringens der Vorstellungen ein ideeller activer Einheitspunkt nöthig, um wieviel dringender wird diese Forderung, wenn es sich um das Zustandekommen einer viel complicirteren und eigenthümlicheren Einheit, der Einheit des Begriffes, handelt!

Ich komme nun wieder auf meinen Gegenstand zurück und gehe, wie gesagt, davon aus, dass der Begriff zunächst in der Aussonderung und Zusammenfassung des Gemeinsamen in den Vorstellungen bestehe. Und ich habe überhaupt nicht

die Absicht, in diesem Aufsatze über diese primitive Gestalt des Begriffes hinauszugehen. Es erheben sich nämlich gleich auf dieser einfachsten Stufe soviel Schwierigkeiten, und zwar nicht nur in psychologischer, sondern auch — und dies wird uns hier vor Allem beschäftigen — in logischer Beziehung, dass es wohl lohnt, diese vielfach missachtete Bestimmung des Begriffs aufmerksam zu betrachten.

Man sagt gewöhnlich, dass die Begriffe durch „Abstraction" gebildet werden, d. h. durch Absonderung, Fortlassung der nicht gemeinsamen Merkmale. Hiernach würde man in dem Begriffe ausschliesslich die gemeinsamen Merkmale denken. So stellt z. B. Drobisch die Sache dar (Logik, § 18 f.); und auch Ueberweg lässt den Begriff, wiewohl er ihn in anderer Beziehung weit über die Bestimmungen der herkömmlichen Logik hinausführt, durch „Reflexion auf die gleichartigen und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen" entstehen (Logik, § 51). Indessen ist doch leicht einzusehen, dass hiermit etwas nicht etwa bloss Unvollständiges, sondern logisch Unmögliches gefordert ist.

Soviel freilich ist klar, dass beim Denken eines Begriffes (z. B. der Bewegung) in ausdrücklicher Bestimmtheit weder an ein einzelnes, noch an mehrere, noch auch an alle unterscheidende Merkmale gedacht werden darf. Das Ziel des Vorstellens darf, wenn dabei ein Begriff herauskommen soll, nicht in den unterscheidenden Merkmalen liegen. Sobald ich mir die Bewegung ausdrücklich als einen gewissen Grad von Geschwindigkeit besitzend oder als geradlinig, oder als theils geradlinig, theils krummlinig vorstelle, habe ich jener unumstösslichen Hauptforderung, die Vorstellungen auf die Stufe des Allgemeinen zu erheben, nicht Genüge geleistet. Doch wenn auch nicht ausdrücklich an die unterscheidenden Merkmale gedacht werden darf, so dürfen sie doch auch nicht geradezu fortgelassen werden. Die gemeinsamen Merkmale als solche, d. h. absolut getrennt von aller Beziehung auf die unterscheidenden Merkmale, sind ein logisches Unding; sobald man sie ernstlich denken will, lösen sie sich auf in ein undenkbares Nichts. Das Gemeinsame erhält Sinn nur durch die mitgedachten Unterschiede, es hängt untrennbar an ihnen.

Hierauf wurde man schon öfters aufmerksam. Fortlage hält den seiner „beweglichen" Elemente entkleideten Begriff für eine Fiction, für etwas, was sich im Processe unseres wirklichen Denkens niemals vollziehe. Im besten Fall sei der Begriff eines Baumes, welcher weder Blätter hat, noch auch keine hat, welcher weder jung noch alt ist, ein „Fragezeichen", eine Art Hülfslinie der Logik (Psychologie I, S. 131 ff.). Und Lotze sagt: zur Bestimmung des Metalls reiche offenbar nicht die Verneinung aus, es sei weder roth noch gelb noch weiss oder grau; ebenso unentbehrlich sei die Bejahung, dass es jedenfalls irgend eine Farbe habe; es habe zwar nicht dieses, nicht jenes specifische Gewicht, aber seine Vorstellung würde entweder gar nichts bedeuten oder doch sicher nicht die des Metalles sein, wenn ihr jeder Gedanke an Gewicht überhaupt fehlte (Logik 1874; S. 40). Wir müssen die Sache nur noch schärfer ausdrücken: es ist geradezu eine logische Unmöglichkeit, die gemeinsamen Merkmale „Figur von drei Geraden eingeschlossen" zu denken und dabei von Grösse, Verhältniss der Seiten und Winkel zu einander und dgl. schlechtweg abzusehen. Was soll denn eine dreiseitige Figur sein, die ausdrücklich weder gleichseitig noch gleichschenklig noch ungleichseitig, weder rechtwinklig noch spitz- noch stumpfwinklig, weder gross noch klein ist? Diesen Gedanken streng zu vollziehen, ist nur dem Gedankenlosen möglich; wer bei jenen Worten das ihnen streng Entsprechende wirklich vorstellen will, muss finden, dass ihm zugemuthet wird, eine logische Ungeheuerlichkeit vorzustellen. Einerseits besteht das absolute Verbot, das Verhältniss der drei Seiten zu einander u. s. w. in den Begriff hereinzuziehen, und andererseits wird doch gefordert, drei Seiten zu einer Figur zusammenzufügen. Soll ich diese Forderung vollziehen, so habe ich es unmittelbar mit etwas zu thun, von dem das Bestehen in bestimmter Grösse, in bestimmten Verhältnissen, mit bestimmten Winkeln unabtrennbar ist, und das abgesehen von diesem Verhältniss der Unabtrennbarkeit (und insofern der Immanenz) ein pures Nichts ist. Volkmann spricht in seiner Psychologie (II, S. 239 f.) die präcise Forderung aus, dass, während das Gemeinbild in Bezug auf das

Anschauliche zwischen einem Entweder-Oder schwanke, der Begriff ein Weder-Noch darzustellen habe. Gerade dieses Weder-Noch drückt jedoch die Unmöglichkeit der Abtrennung des Begriffs von den Einzelvorstellungen (der Transscendenz des Begriffes) mit besonderer Schärfe aus. Wie schon Berkeley bemerkte, hört alles Denken auf, wenn wir z. B. die Vorstellung „Körper" fassen und dabei doch nichts von den Unterschieden des Festen, Flüssigen, Gasförmigen einmischen sollen. Die Begriffe müssen vielmehr das Sowohl-Als auch aller ihrer möglichen Besonderheiten in sich schliessen. Der Gedanke des Allgemeinen wird für uns nur in seiner Unabtrennbarkeit von dem Anschauen des Einzelnen logisch haltbar. In dieser Weise ist die Hegel'sche Bestimmung von der Identität des Allgemeinen und Einzelnen umzugestalten.

So liegen demnach im Begriff die beiden logischen Forderungen: einerseits die unterscheidenden, individualisirenden [1]) Merkmale nicht ausdrücklich, nicht in ihren bestimmten Unterschieden vorzustellen, und sie andererseits doch auch nicht geradezu fortzulassen. Wie lassen sich beide Forderungen vereinigen?

Nur so, dass die unterscheidenden Merkmale mit den gemeinsamen als mögliche mitgedacht, als in diesen implicite enthalten vorgestellt werden. Weder eines, noch mehrere der unterscheidenden Merkmale dürfen in ihrer Bestimmtheit fixirt, bejaht, ausgezeichnet werden. Der Begriff muss jedes derselben als mitgedacht, jedoch zugleich als in seinem Fürsichbestehen, in seiner Bestimmtheit verneint, enthalten. Wenn irgend eines der unterscheidenden Merkmale (z. B. beim Dreiecksbegriff gleichschenklig oder stumpfwinklig) fehlte, so würden damit die übrigen in einer gewissen Bestimmtheit fixirt werden, und es würde sonach nicht mehr das geleistet, was der Begriff vor Allem fordert: dass nämlich nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine gedacht

1) Ich setze beide Ausdrücke hier gleich, weil es die unterscheidenden Merkmale sind, die unaufhaltsam zur Individualisirung hintreiben. Sind einmal die unterscheidenden Merkmale in den Begriff aufgenommen, so ist eben damit der Begriff in die gleich innige Beziehung zu den Einzelvorstellungen gesetzt.

werde. Der Gegenstand des Begriffs ist das Gemeinsame als solches, doch lässt sich dieses nur in und mit der Totalität der unterscheidenden, individualisirenden Merkmale, jedoch als bloss möglicher, denken. Natürlich dürfen, wenn dieser Act vollzogen werden soll, die unterscheidenden Merkmale nicht in successiver Vorstellung vor dem geistigen Auge vorüberschreiten. Wenn ich jetzt die Vorstellung des Spitzwinkligen, dann die des Rechtwinkligen und hierauf die des Stumpfwinkligen habe, so habe ich drei specialisirte Dreiecksvorstellungen, nicht aber den Begriff „Dreieck." Werden die unterscheidenden Merkmale successive vorgestellt, so werden sie der Reihe nach in ihrer Bestimmtheit gesetzt und fixirt. Der Begriff aber fordert, dass, indem das Denken sie setzt, es sie zugleich in ihrem Gesetztwerden aufhebe und sie also nicht explicite vorstelle. Dies lässt sich offenbar nur so vollziehen, dass das Denken die Totalität der unterscheidenden Merkmale mit einem Schlage durchläuft, mit einem Blicke überschaut. Nur ein intuitiver Verstand also kann die im Begriffe liegende logische Forderung erfüllen. Der Verstand muss, indem er die gemeinsamen, gleichartigen Merkmale denkt, ungetrennt davon und als implicite darin enthalten den Inbegriff der ins Besondere und Einzelne hin führenden Merkmale mit einem Schlage vorstellen. Das Denken muss zugleich schauend sein, sich sub specie aeternitatis vollziehen.

So erhalten wir denn das bedeutsame Resultat, dass die primitivste Form des Begriffes in ihren Consequenzen zu der Forderung eines intuitiven Verstandes führt. Nur ein solcher ist im Stande, die gemeinsamen Merkmale zu denken. Es bedarf keiner Begründung, dass wir hiermit zu einem Resultate gekommen sind, das, wiewohl logisch nothwendig, uns doch nach seiner näheren Wesensbeschaffenheit unbegreiflich ist. Es ist dies ein Fall, der sehr häufig in der Philosophie vorkommt, sobald man die Energie hat, die Probleme wirklich bis zu Ende zu durchdenken. Die Lösung der Probleme wird in solchen Fällen nur darin bestehen können, dass zwar die Forderung ausgesprochen wird, dass zwei oder mehrere Bestimmungen in Zusammenhang und Einheit mit einander

zu denken seien, dass jedoch ebenso sehr hervorgehoben wird, wie das Vollziehen dieser Forderung das beschränkte menschliche Denken zu Unbegreiflichkeiten und Widersprüchen hinführt. So müssen auch wir in unserem Falle aussprechen, dass uns einerseits die Nöthigung des Denkens zwingt, den Begriff als eine untrennbare Einheit der gemeinsamen Merkmale und der implicite und der blossen Möglichkeit nach darin enthaltenen Totalität der unterscheidenden Merkmale anzusehen, und dass es uns doch andererseits unbegreiflich ist, wie sich dieses Ineinsschauen des Allgemeinen und der darin aufgehobenen unendlichen Totalität des Besonderen vollziehen soll.

Der intuitive Verstand enthält aber für uns nicht nur eine Fülle von Unbegreiflichkeiten, sondern das menschliche Denken besitzt auch factisch keine derartige Fähigkeit. Und dies ist für unseren Zweck noch wichtiger. Denn dies heisst mit anderen Worten: der menschliche Verstand ist ausser Stande, das, was der Begriff uns zu denken aufgibt, wirklich zu denken. Der Begriff ist für uns ein logisches Ideal, das wir nur andeutungsweise zu erfüllen vermögen. Es erhebt sich daher hier die Frage: bis zu welchem Grade ist das menschliche Denken im Stande, sich jenem Ideale anzunähern? In welcher Weise vermag es, wenn es sein Höchstes leistet, jenen Forderungen nachzukommen? Welche Gestalt nimmt der absolute Begriff an mit Rücksicht auf die mit Schranken behaftete logische Nöthigung des menschlichen Denkens? — Schon hier bemerke ich nachdrücklich, dass damit keineswegs gesagt ist, dass sich unser Denken, wenn es Begriffe bildet, immer in der nun zu erörternden grösstmöglichen Weise dem Begriffsideal annähert. Wir werden vielmehr später sehen, dass dieses Maximum, das unserem Denken in der Begriffsbildung zugemuthet werden kann, bei Weitem nicht immer von ihm geleistet wird.

Die aufgeworfene Frage gehört nicht in die Psychologie, sondern in die Logik. Die Psychologie fragt: durch welche seelischen Processe entspringen die Begriffe? Hier dagegen handelt es sich um die Nothwendigkeit des Denkens als solche, allerdings nicht um die absolute logische Nothwendigkeit,

sondern um die annähernde logische Nothwendigkeit des endlichen menschlichen Denkens. Dies ist ein Gesichtspunkt, der in der Logik nicht ausser Acht zu lassen sein wird.

Wie ich schon bemerkte, hat die gesammte Logik den Begriff der Denknothwendigkeit zu ihrer Voraussetzung. Indessen darf die Logik schon darum nicht einfach als eine Entwicklung der denknothwendigen Formen überhaupt bezeichnet werden, weil die logische Nothwendigkeit des subjectiven menschlichen Denkens nur annähernd der absoluten Denknothwendigkeit entspricht, die ein absolut getreues Abbild der Nothwendigkeit des Seienden ist. Die Logik wird daher genau auf diejenigen Punkte in den Formen des menschlichen Denkens zu achten haben, wo dasselbe sich dessen bewusst wird, dass es sich nicht in voller Uebereinstimmung mit den Formen der absoluten Denknothwendigkeit oder der Seinsnothwendigkeit befindet. Es wird in der Logik überall darauf einzugehen sein, inwieweit die nothwendigen Formen unseres Denkens ein Abbild der Verhältnisse des objectiven Seins und inwiefern sie nur subjective Mittel, Veranstaltungen, Aushülfen sind, um sich der Formen der absoluten Denknothwendigkeit oder des objectiven Seins annähernd zu bemächtigen.

Vor Allem ist nun, wenn wir den subjectiven Repräsentanten des Begriffsideals zu bestimmen unternehmen, daran festzuhalten, dass, wie auch immer derselbe aussehen mag, er doch niemals in dem abstracten, von allen unterscheidenden Merkmalen oder — was auf dasselbe hinausläuft — von allen Einzelvorstellungen gesonderten Denken der gemeinsamen Merkmale bestehen kann. Es gibt in unserem Denken keine abstracten Begriffe in dem Sinne, dass dabei die Einzelvorstellungen ganz ferne blieben. Jeder Begriff kommt in uns nur durch beständige Beziehung auf die unterscheidenden Merkmale, auf die concreten Einzelvorstellungen zu Stande. Jeder Begriff hat in diesem Sinne eine anschauliche Hülle, in der er lebt und von der gesondert er nicht bestehen kann. Unter den Ausdruck „anschaulich" befasse ich hier nicht bloss das Räumliche, denn die Einzelvorstellungen haben ja nicht immer ein Räumliches zum Gegenstande; sie können sich auch, wie beim Gehörssinne, bei

den Zuständen des Fühlens u. s. w., auf Unräumliches beziehen. Unter dem „Anschaulichen" ist also hier nur das Charakteristische der Einzelvorstellung überhaupt zu verstehen. Es ist ebenso unmöglich, den Begriff „Ton" zu bilden ohne Beziehung auf die dem Phantasie-Hören vorschwebende Mannichfaltigkeit von einzelnen Tönen, als es unmöglich ist, den Begriff „Baum" in strenger Absonderung von den unterscheidenden, individualisirenden Merkmalen zu denken. Und zwar ist dies nicht etwa nur eine psychologische, sondern eine logische Unmöglichkeit. Wer die gemeinsamen Merkmale ohne die umspielende Hülle des Anschaulichen zu denken unternimmt, will etwas setzen und dabei doch zugleich die unumgängliche Bedingung seines Bestehens negiren. Es gibt daher auch keinen solchen Gegensatz, wie ihn z. B. Wundt zwischen „Allgemeinvorstellungen" und „abstracten Begriffen" annimmt (Psychologie, S. 673). Jene nennt er mit Recht „Schemata der Einzelvorstellungen", dagegen gibt es keine „abstracten Begriffe" in seinem Sinne. Denn diese sollen „keine Allgemeinvorstellung zur Grundlage haben", also von den Einzelvorstellungen ganz losgelöst sein. Selbst Begriffe wie Werden, Ursache, Zweck u. dgl. gewinnen nur dadurch Bedeutung für uns, dass die betreffenden Einzelvorstellungen gleichsam den Schooss bilden, aus dem sie entspringen und zu dem sie sich stets in Beziehung erhalten. Lotze deutet dies in trefflicher Weise an. Er setzt auseinander, wie z. B. das Allgemeine der Farbe, des Tones nur so zu fassen sei, dass man sich anschauend auf die einzelnen Farben, Töne beziehe. Durch die Allgemeinbegriffe befehlen wir, so sagt er, unserem Bewusstsein, die betreffenden Einzelvorstellungen zu bilden und zu vergleichen, in dieser Vergleichung aber das Gemeinsame zu ergreifen, das nach dem Zeugniss unserer Empfindung in ihnen enthalten ist, das jedoch durch keine Anstrengung des Denkens von dem, wodurch sie verschieden sind, sich wirklich ablösen lässt (Logik, S. 30 f.). Und eine ähnliche Richtung haben die Erörterungen Schleiermacher's in seiner Dialektik § 110 ff. Er hebt hervor, dass die allgemeinen Begriffe, wenn sie wirklich gedacht werden, die einzelnen sinnlichen Vorstellungen, welche darunter subsumirt

sind, in sich enthalten. — Wir werden später auf einen Punkt stossen, der es in erster Linie begreiflich macht, wodurch die so verbreitete Täuschung entstehen konnte, als ob der Begriff ganz abgetrennt von den Einzelvorstellungen gebildet würde.

Diese Gebundenheit unserer Begriffe an die Einzelvorstellungen ist kein Mangel; sie findet vielmehr gerade darum statt, weil das Ideal des Begriffs dieselbe Eigenthümlichkeit enthält. Der Mangel liegt nur in der Art, wie unser menschliches Denken diese Gebundenheit zu vollziehen im Stande ist. Allerdings gewinnt für unser Denken das Allgemeine, je mehr es zu den unterscheidenden Merkmalen in Beziehung gesetzt, je mehr es als Princip des Individuellen vorgestellt wird, an Deutlichkeit und Bestimmtheit. Doch aber sind wir ausser Stande, in dem Individuellen das Allgemeine als solches zu fixiren, in den unterscheidenden Merkmalen das Allgemeine in seiner Reinheit und Bestimmtheit zu ergreifen. Wir wissen von früher her, dass das Allgemeine als solches, abgetrennt von den Einzelvorstellungen, ein Ungedanke ist. Allein auch in und mit den Einzelvorstellungen, als ihre Seele, als ihr Princip, kann das Allgemeine in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit nicht von uns erfasst werden. Wäre es denn also überhaupt für uns unfassbar, und hätten am Ende die extremen Nominalisten mit der Behauptung Recht, dass es auch in dem subjectiven Denken nichts Allgemeines gebe? So sagte Hobbes, dass das Allgemeine nicht nur nicht in rerum natura, sondern auch nicht als idea oder phantasma in uns existire, dass dem Ausdrucke „Thier" oder „Stein" in unserem Geiste lediglich die Vorstellungen der einzelnen Thiere oder Steine entsprechen (De corpore Cap. 2, § 9; Leviathan Cap. 4). Und ähnlich besteht nach Berkeley das Allgemeine nicht in the absolute, positive nature or conception of anything, sondern nur in der Beziehung einer Einzelvorstellung zu anderen; wir besitzen ausschliesslich particular ideas (Principles of Human Knowledge, Introduction § 15). Sicherlich hat diese Ansicht ihre Wurzel in dem Factum, dass wir in keiner Weise das Allgemeine als solches in seiner Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit als Gegenstand unseres Denkens fixiren können; allein

sie vergisst, dass, indem wir einen Begriff denken, wir zugleich die Einzelvorstellungen, an die er sich knüpft, in ihrer Bestimmtheit negiren. Wenn wir z. B. den Begriff „Mensch" oder „Dreieck" bilden, so schweben uns freilich, wenn auch noch so unbestimmt, lauter Einzelvorstellungen von Menschlichem, resp. Einzelbilder von Dreiecken vor, allein zugleich verknüpft sich damit das Bewusstsein, dass wir nicht diese Einzelvorstellungen und Einzelbilder meinen, sondern das ihnen gemeinsam Zukommende. Wir haben das Bewusstsein, nicht diese vorschwebenden Einzelvorstellungen seien das, worauf es ankomme, sondern der Begriff bestehe in etwas Anderem, in Etwas, was in ihnen enthalten ist, das wir jedoch in seiner Reinheit und Eigenthümlichkeit nicht erfassen können. Wenn ich einen Begriff bilde, muss es mir feststehen, dass gewisse Merkmale an den Einzelvorstellungen für den Begriff gleichgültig sind, dagegen andere Merkmale derselben den Charakter des Gemeinsamen tragen und daher in der Form des Allgemeinen gedacht werden sollen. Diese Aufgabe kann ich nun freilich nicht vollziehen, das Gemeinsame als solches zerfliesst mir stets, wenn ich es erfassen will, in eine dunkle Mehrheit von Einzelvorstellungen; allein indem ich diese Aufgabe nicht vollziehen kann, sage ich mir doch, dass ich sie vollziehen soll. Ich weiss, dass gewisse an den Einzelbildern des Menschen oder des Dreiecks vorkommende Merkmale lediglich individuell, also als gleichgültig zu betrachten sind, andere dagegen als das in allen Unterschieden Identische, als das von ihnen Unberührte gesetzt werden müssen. Ich weiss also sehr bestimmt, in welcher Richtung mein Denken vorzugehen, welche Acte es vorzunehmen hat; ich kenne Ziel und Mittel genau, allein es ist mir geradezu unmöglich, diese genau gekannte Aufgabe zu vollziehen. Doch habe ich in dem Nichtvollziehenkönnen das Vollziehensollen als Ziel, als das, worin der Begriff bestehe, vor Augen.

Wir besitzen daher doch nicht bloss Einzelvorstellungen. Sonst würden wir ja nie überhaupt nur den Gedanken des Gemeinsamen fassen, sondern einfach bei der Wahrnehmung stehen bleiben, dass sich ein gewisses Merkmal an dieser und an jener und an einer dritten Einzelvorstellung findet. Unser

Denken negirt bei jeder Begriffsbildung die Einzelvorstellungen als solche, zielt auf das in ihnen Identische hin, fasst es mit seiner einigenden Kraft zusammen. In unserem Denken functionirt daher eine über die Einzelvorstellungen übergreifende, einigende Kraft, und das, was dabei als Resultat herauskommt, sind eben die in gewissen Merkmalen geeinigten Einzelvorstellungen. Unsere Seele ist also erfüllt von Producten, die als universalia bezeichnet werden müssen; nur dass wir nicht im Stande sind, das Geeinigtsein der Einzelvorstellungen als solches zu fixiren. Unser Denken bildet die Einzelvorstellungen um, macht aus ihnen etwas qualitativ Anderes; nur dass sich diese in der Richtung des Allgemeinen vor sich gehende Umbildung nicht vollendet, sondern für unser Bewusstsein ins Dunkle verläuft. Unsere Seele besitzt das in den Einzelvorstellungen Identische als ein solches Identisches, d. h. als Gemeinsames; nur vermag es unser Bewusstsein sich nicht in seiner Reinheit und Eigenthümlichkeit zum Gegenstande zu machen [1]). — Nur in dieser vorsichtigen, complicirten, zum Theil zustimmenden Weise, nicht aber dadurch, dass man das einfache Gegentheil behauptet, lassen sich die nominalistischen Einwürfe Berkeley's widerlegen.

Doch noch ein anderer wesentlicher Mangel haftet der menschlichen Begriffsbildung an. Er bezieht sich nicht, wie der frühere, auf das Fixiren des Gemeinsamen, sondern auf das Mitdenken der unterscheidenden Merkmale. Wir haben gesehen, dass im Begriffe die logische Forderung liegt, sämmtliche unterscheidende Merkmale in der Form der Möglichkeit mitzudenken, in dem Allgemeinen zugleich die Gesammtheit der Gliederungen und Besonderungen bis zum Individuellen hin mit Einem Blicke zu überschauen. Und ferner sahen wir, dass zu solcher Leistung nur ein intuitiver, von den Formen der Endlichkeit und Zeitlichkeit losgelöster Verstand befähigt sei: Wir dürfen nun als zugegeben betrachten, dass unser Vorstellen sich wesentlich in den Formen der zeitlichen Succession bewegt und an all den weiteren Schranken und

1) Wie man sich den psychologischen Vollzug dieser logischen Leistung zu denken hat, bleibt hier unerörtert.

Mängeln der Endlichkeit, so besonders an der sogenannten Enge des Bewusstseins, leidet. Nur Annäherungen an die Weise des intuitiven Verstandes gibt es in unseren Seelenbethätigungen; so vor Allem in der Phantasie und dem vernünftigen, speculativen Denken. Doch so hochbedeutend auch diese Seite des Seelenlebens sein mag, hier brauchen wir sie nicht näher zu verfolgen. Wir müssen hier vielmehr allen Nachdruck darauf legen, dass unser Denken, eben wegen des weiten Abstandes von dem Ideal eines intuitiven Verstandes, auch nicht im Entferntesten fähig ist, mit dem Vorstellen der gemeinsamen Merkmale zugleich den Inbegriff aller individualisirenden Züge zu überblicken. Unsere Leistung hält sich in dieser Beziehung in den bescheidensten Grenzen. Nur andeutungsweise und in ungemein abgekürzter Form vermögen wir jenes Mitdenken zu vollziehen. Auch wenn wir einen Begriff noch so deutlich und bestimmt zu denken uns bemühen, so sind es doch immer nur ganz wenige und überaus unbestimmte und wandelbare Einzelbilder, an die sich für uns die gemeinsamen Merkmale heften. Es tritt uns vor Augen ein in unbestimmten, sich wandelnden, flüchtigen Formen hin- und herschwankendes Bild, ein Schema mit sich verschiebenden Linien. Dabei aber wird dieses Schema stets von der selbstverständlichen Voraussetzung begleitet, dass sich der Begriff nicht bloss auf die eben vorschwebenden Einzelbilder, sondern auf alle möglichen hierher gehörigen Einzelbilder beziehe. So bestimmt und umfassend ich z. B. auch den Begriff „Kreis" denken mag, so wird sich mir doch das Gemeinsame desselben nur in einem oscillirenden Hin und Her gewisser weniger ungefährer Kreisbilder darstellen. An Stelle des geforderten Inbegriffs der Einzelbilder tritt mir niemals mehr als ein innerhalb gewisser nicht allzuweiter Grenzen sich undeutlich verschiebendes Bild vor das innere Auge.

Bei den verschiedenen Menschen ist dies den Begriff begleitende Bild begreiflicher Weise sehr verschieden. Besonders wird es dabei auf zweierlei ankommen: erstlich auf die Beschaffenheit derjenigen Einzelvorstellungen, die für das Individuum von starkem Eindrucke, von weitreichenden Folgen

gewesen sind, und zweitens darauf, in welchen Gestalten sich ein Begriff dem Individuum am häufigsten darbietet. So setzt sich das den Begriff „Frau" begleitende Schema bei dem Einen aus den Einzelbildern von geputzten, vornehmen, zarten Damen der Grossstadt, bei dem Anderen aus Merkmalen zusammen, die sich vorwiegend bei einfachen, derben, Feldarbeit verrichtenden Bäuerinnen finden. Bei dem Einen kann die den genannten Begriff umkleidende Anschauungshülle etwas von dem Bilde seiner alten, ehrwürdigen, sorgenden Mutter, bei dem Anderen etwas von dem Bilde seiner jungen, anmuthigen, scherzenden Frau besitzen. Dem Afrikareisenden wird sich zum Begriffe „Kameel" ein ganz anderes Schema hinzugesellen als demjenigen, der das Kameel nur aus Abbildungen und zoologischen Gärten kennt; auch angenommen, dass beiden die charakteristischen, wesentlichen Merkmale dieses Thieres gleich genau bekannt sind. Indessen wird sich bei aller Verschiedenheit doch im Allgemeinen sagen lassen, dass sich das Schema vorzugsweise aus den normalen, von den Extremen entfernten, durchschnittsmässigen Repräsentanten des Begriffs zusammensetzt. Beim Begriff „Dreieck" werde ich weder an meilengrosse noch an mikroskopisch kleine, weder an allzu schlanke noch an allzu flach gedrückte Exemplare denken, sondern zumeist an solche, die etwa in der Mitte zwischen diesen Extremen liegen. Dies hat schon darin seinen Grund, dass das Mittlere, Durchschnittsmässige in der Regel auch das für jeden am Meisten Vorkommende ist.

Wie lässt sich dann aber der Begriff noch von dem unbestimmten Vorstellungsschema unterscheiden? Wir geben dem Begriffe auch in seiner streng logischen Gestalt eine schwankende, zerfliessende Anschauungshülle. Welchen Vorzug hat er da noch vor den ungefähren Bildern, die sich etwa im Kinde erzeugen, wenn es das Wort „Mensch" oder „Baum" hört? Die Antwort liegt in dem oben Entwickelten. Das Vorstellungsschema (Allgemeinvorstellung, Gemeinbild) wird dadurch zum Begriffe, dass sich mit den zerfliessenden, oscillirenden Einzelvorstellungen das bestimmte Bewusstsein verknüpft, dass das Ziel unseres Vorstellens nicht in diesen

Einzelvorstellungen, auch nicht in dem ungefähren Mittleren, das sich bei diesem Oscilliren derselben ergibt, sondern in den darin enthaltenen gemeinsamen Merkmalen bestehe. Natürlich müssen, wenn dies geschehen soll, verschiedene Processe vorangegangen sein, in denen sich die Masse der Merkmale der betreffenden Einzelvorstellungen in sich gruppirt und geschieden hat und vor Allem in die beiden Arten der gemeinsamen und unterscheidenden auseinandergetreten ist. Allerdings verschwindet, wenn diese Arbeit geschehen ist, das aus Einzelvorstellungen bestehende Schema keineswegs, wohl aber tritt dann zu ihm das Bewusstsein von den festen Zielpunkten hinzu, nach denen wir das Gemeinsame zu bestimmen haben. Dieser Vorzug des Begriffes vor dem Schema wird dadurch nicht beeinträchtigt, dass das Ungefähre, Zerfliessende des Schemas bei dieser Entwicklung zum Begriffe meist noch bedeutend zunimmt.

Wundt hebt sehr richtig hervor, dass der Begriff ein Postulat ist. Wir können uns nach seiner Ansicht die gemeinsamen Merkmale nur in Form eines sich an das Vorstellungsschema knüpfenden Postulates vorstellen (a. a. O. S. 672). Auch unsere Erörterung hat uns gezeigt, dass der Begriff — und zwar rein logisch betrachtet — keine geschlossene Vorstellung, sondern die Andeutung und Abbreviatur eines für uns unvollziehbaren logischen Aktes ist. Wenn wir Alles zusammenfassen, so gehört zum Begriffe, wie er für unser Denken, wenn es das Höchste leistet, als logische Nothwendigkeit besteht, dreierlei: Erstlich liegt in dem Begriffe die Forderung, dass das Gemeinsame in voller Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit gedacht und ungetrennt davon, als eine darin enthaltene Möglichkeit, die Gesammtheit der individualisirenden Merkmale mit einem Schlage angeschaut werde. Das Zweite ist, dass diese Forderung für unser Denken unvollziehbar ist. Es treten demnach in doppelter Beziehung, sowohl für die Seite des Gemeinsamen als auch für die des mitgedachten Unterscheidenden, andere abgekürzte Operationen ein, wie ich dies ausführlich dargestellt habe. Das Dritte ist nun, dass diese abgekürzten Operationen aufgefasst werden als Stellvertreter jener unvollziehbaren Forderung,

als Stellvertreter von etwas, was man als bestimmtes Ziel vor Augen hat, aber nie erreicht. Ich will nun keineswegs behaupten, dass wir bei jedem Begriffe, selbst wenn wir ihn ausdrücklich und bestimmt denken, jenes Ideal des Begriffes deutlich im Bewusstsein haben und die Abbreviatur in unserem Vorstellen auf jenes Ideal bewusst beziehen. Ja ich gebe zu, dass dies wohl nur sehr selten in deutlich bewusster Weise geschieht. Allein dies spricht nicht gegen meine Auffassung. Denn soviel ist sicher, dass wir jenen abgekürzten Vorgang bei unserer Begriffsbildung nach der Richtung jenes Ideals hin ergänzen. Jedermann, der einen deutlichen Begriff bildet, weiss, dass er nicht das Unbestimmte, das dabei seinem Bewusstsein gegenwärtig ist, sondern das Gemeinsame in seiner Bestimmtheit und Reinheit meint, und er weiss ferner, dass sich die gemeinsamen Merkmale nicht bloss auf die ihm eben vorschwebenden, sondern auf alle nur denkbaren hierher gehörigen Einzelbilder beziehen. Eben dieses von Jedermann, wenigstens stillschweigend, vorgenommene Ergänzen führt nun, wenn man es consequent zu Ende denkt, auf jenes von mir angedeutete Ideal, schliesslich also auf den intuitiven Verstand. Jeder, der in der Begriffsbildung sein eigenes Thun versteht, müsste jenes Ideal als im Hintergrunde stehend entdecken.

So offenbart sich auch in der einfachsten Form der Begriffsbildung, also in einem so trockenen, primitiven Thun, die eigenthümlich widerspruchsvolle Doppelnatur des menschlichen Geistes: seine Eingeschlossenheit in das Zeitliche, Endliche und seine darüber hinausreichende Kraft des Unendlichen. Blicken wir auf das, was unser Bewusstsein der idealen logischen Forderung des Begriffes gegenüber wirklich zu vollziehen im Stande ist, so erscheint uns unser Geist in seiner ganzen Enge und Dürftigkeit, in der Unbestimmtheit und Flüchtigkeit seines Thuns. Und doch meinen wir mit diesem dürftigen, unvollständigen bildlichen Thun das unbildliche, bleibende Gemeinsame und seine Bezogenheit auf den Inbegriff der betreffenden Einzelbilder und operiren mit diesem Gemeinten in durchaus sicherer, präciser, unzweideutiger Weise. So überwinden wir das Einzelne durch das Allgemeine, das Successive

durch das Bleibende und so letztlich, indem wir zum Ideal eines intuitiven Verstandes gelangen, das Endliche durch das Unendliche. Die Widersprüche, die in dieser Doppelheit liegen, ganz zu lösen, ist für unser Denken unmöglich. Die auffallendste Unbegreiflichkeit besteht darin, dass wir einerseits das Allgemeine nicht zu fixiren vermögen und insofern immer im Einzelnen stecken bleiben, und dass wir es andererseits doch als ganz bestimmten Zielpunkt unseres Denkens vor Augen haben und damit aufs Präciseste operiren, also mit unserem Geiste doch zugleich im Allgemeinen leben.

Zum Schlusse will ich noch auf einen Punkt hinweisen, dessen Erörterung allerdings nicht in die Logik, sondern in die Psychologie gehört, der jedoch, da er durch manches Frühere vorbereitet wurde, hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden darf. Wir sagten, die oben charakterisirte Stellvertretung des Begriffsideales sei das Höchste, was das menschliche Denken in dieser Hinsicht zu leisten im Stande sei; es werde daher die durch sie geforderte logische Operation vergleichsweise nur selten von uns vollzogen. Wenn wir einen Begriff zum ersten Male mit Bewusstsein bilden oder wenn es uns auf einen Begriff besonders ankommt, dann werden wir uns in der charakterisirten Weise dem Begriffsideale annähern. Sonst geht es dagegen, wenn wir in Begriffen denken, fast immer noch weit einfacher und abgekürzter zu. So sahen wir schon vorhin, dass wir die Ergänzung der oben geschilderten Abbreviatur durch das hinzugedachte Begriffsideal, selbst wenn wir einen Begriff uns deutlich zu denken bemühen, durchaus nicht immer in der Weise vornehmen, wie dies die grösstmögliche Annäherung an das Begriffsideal fordern würde. Allein auch dabei bleibt es nicht. In der Regel nämlich erfährt jene Abbreviatur noch eine weitere beträchtliche Abkürzung. Und darauf soll hier noch hingedeutet werden.

Jedermann, der genau auf das achtet, was in seinem Vorstellen geschieht, wenn er liest oder an einem Gespräche theilnimmt, wird finden, dass, wiewohl ihm dabei durch eine Menge oft sehr rasch aufeinanderfolgender Schrift-, resp. Lautzeichen zugemuthet wird, entsprechende Begriffe zu bilden,

er doch auf Veranlassung dieser Zeichen durchaus nicht so verfährt, wie es jene grösstmögliche Annäherung an den absoluten Begriff erheischt. Wenn mir z. B. Jemand im Gespräche sagt: „Wie doch die Freude an den Schönheiten der Natur selbst in Augenblicken, wo die Seele heiter gestimmt ist, etwas Melancholisches an sich hat!" so verstehe ich diesen Satz augenblicklich, und doch wird uns in den allermeisten Fällen bei den Ausdrücken: Freude, Schönheiten, Natur, Augenblicke, Seele, heiter u. s. w. etwas bei Weitem Unbestimmteres und Dunkleres vorschweben, als es nach den in jenem Maximum der Stellvertretung liegenden Forderungen der Fall sein müsste. Was in unserem Vorstellen auf Veranlassung jener Worte vorgeht, hat zwei Bestandtheile. Der eine ist sehr bestimmter Natur: es sind die Gehörsempfindungen, die sprachlichen Eindrücke. Damit verknüpft sich nun ein kaum zu bestimmendes Etwas, ein gewisses Anklingen in Gefühl und Anschauung. Am Meisten scheint sich mir darin ein eigenthümliches Gefühl des Bekanntseins, ein Gefühl, das uns sagt, das durch das Wort Bezeichnete habe einen bekannten und vertrauten Sinn, bemerkbar zu machen. Offenbar wird hier der Sprachlaut (resp. das Schriftzeichen) zum Vertreter des Begriffes. Es scheinen die Laut- und Schriftbilder eine hervorragende Kraft des Fixirens zu besitzen; es ist, als ob die gemeinsamen Merkmale durch Laut und Schrift in unserem Vorstellen in ganz besonders bestimmter und unverwischbarer Weise befestigt würden. Es erhebt sich daher hier die Frage, wie es komme, dass den Laut- und Schriftzeichen diese Kraft des Fixirens eigen ist. Allein eine andere Frage ist dringender und schwieriger. Wie kommt es, dass, wiewohl nichts in uns vorgeht als die Vorstellung von Laut- oder Schriftzeichen und ein sich hieran knüpfendes ganz unbestimmtes Fühlen und Anschauen, wir doch ganz genau wissen, um was es sich jedesmal handelt? Wir verstehen das Gehörte oder Gelesene, wir sind also über die mit den verschiedenen Ausdrücken bezeichneten gemeinsamen und unterscheidenden Merkmale nicht in Zweifel, und doch finden wir in uns trotz der angestrengtesten Aufmerksamkeit nichts von einem Vorstellen dieser Merkmale. Man sollte meinen,

es sei der Umstand, dass wir den Sinn eines Satzes verstehen, ein Beweis dafür, dass wir die Vorstellungen der den Sinn der einzelnen Worte ausmachenden gemeinsamen und unterscheidenden Merkmale wirklich in uns vollziehen. Wie soll denn ein blosses Laut- oder Schriftbild, begleitet von einem ganz vagen Gefühl, ohne die Vorstellung dessen, was jenes Bild bedeutet, ein Verstehen, d. h. ein Gewisssein über die Bedeutung, hervorrufen können? Und doch verhält es sich so, dass das Verstehen in den meisten Fällen auf diese so unbegreiflich scheinende Weise zu Stande kommt. Es drängt sich daher die Frage auf, durch welche psychologische Processe dieses so unerwartete Resultat möglich werde. Hier will ich auf diese Frage überhaupt nur nachdrücklich hinweisen. Bemerkt sei nur noch, dass man, um nur einiges Licht in diesem Dunkel zu schaffen, zu der Annahme wird kommen müssen, dass sich in unserer Seele beim Lesen, Sprechen, Hören unbewusst und so für unsere Beobachtung unzugänglich etwas unseren obigen Forderungen Aehnliches vollziehe. Die Hauptleistung beim Verstehen einer Rede u. dgl. wird den unbewussten psychischen Processen zugeschrieben werden müssen. Diese Richtung in der Erklärung des in Frage stehenden psychischen Phänomens schlägt Liebmann in seinem anregenden Aufsatze über „die Existenz der abstracten Begriffe" ein (Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl. S. 470 ff.). Die meisten Psychologen freilich gleiten über derartige Schwierigkeiten ohne jedes Bedenken hinweg.

Diese Vertretung des Begriffes durch das Wort ist denn auch der schon oben von mir angekündigte Punkt, wo es zum grossen Theile begreiflich wird, wie die Ansicht entstehen konnte, dass der Begriff in der abstracten, bildlosen Vorstellung des Gemeinsamen bestehe. Hat das anschauliche Schema schon in den Fällen, wo wir den Begriff in voller Ausdrücklichkeit denken und die oben dargelegten Forderungen erfüllen, eine unbestimmte, schwankende Gestalt, so wird es da, wo der Begriff am Worte haftet, vollends undeutlich. Dieses völlige Fehlen einer bestimmten Anschauung ist es wohl, was am Meisten zu der Entstehung des Irrthums beitrug, dass der

Begriff in der anschauungslosen Vorstellung der gemeinsamen Merkmale bestehe. In Wahrheit enthält diese äusserste Abbreviatur der Begriffsbildung ebenso wenig eine irgendwie bestimmte Vorstellung des Gemeinsamen als eine irgendwie deutliche Vorstellung von Einzelbildern. Neben der Vorstellung des Laut- oder Schriftbildes ist lediglich eine kaum zu deutende dunkle Erregung von Fühlen und Anschauen wahrzunehmen. — Uebrigens hat auf der anderen Seite dieser abgekürzte Vorgang unzweifelhaft auch zur Entstehung der nominalistischen Täuschung beigetragen. Unstreitig hat die sprachliche Benennung für uns etwas Fixirendes, Erleuchtendes; wir hören die Worte, fügen zu den gehörten Worten nichts als ein vages Gefühl hinzu und verstehen doch unmittelbar den Sinn derselben. Es ist daher kein Wunder, wenn sich die schwierige Frage, worin der Begriff bestehe, für solche Köpfe, die um jeden Preis nach absolut räthselloser Klarheit streben, dahin beantwortet, dass es in unserem Vorstellen etwas Allgemeines überhaupt nicht gebe, sondern das, was uns die Allgemeinbegriffe zu leisten scheinen, lediglich eine Leistung der Worte in Verbindung mit den Einzelvorstellungen sei.

Jena Johannes Volkelt.

Grundzüge der allgemeinen Logik als einer allgemeinen Methodenlehre des theoretischen Denkens. Von Dr. *A. Döring*, Director des Gymnasiums zu Dortmund. I. Theil. Einleitung und Naturlehre des theoretischen Denkens. Dortmund, Köppen (Otto Uhlig). 1880. (VIII u. 168 S.) 8°.

In einer früheren Schrift über den Begriff der Philosophie (Dortmund 1878, angezeigt in den Philos. Monatsh. XV, p. 87 ff.) hatte der Verf. letztere gefasst „als eine Zusammenstellung von Erkenntnissen unter einem Zwecke, dér ausserhalb und jenseits des blossen Erkennens liegend ein Lebensinteresse sei", nämlich als „Wissenschaft von den für das menschliche Handeln unabänderlichen Bedingungen und Schranken menschlicher Glückseligkeit". Solche Begriffsbestimmung „an einem bestimmten materiellen Gedankenkreise in concreto zur Anwendung und Durchführung zu bringen und zu ver-

anschaulichen, und hinsichtlich ihrer praktischen Verwendbarkeit auf die Probe zu stellen", mochte immerhin wünschenswerth sein. Vor Allem aber schien dem Verf. eine „Auseinandersetzung mit der aller strengen Wissenschaft gemeinschaftlichen erkenntnisstheoretischen Grundfrage nach den Gründen und Stufen der wissenschaftlichen Gewissheit" nöthig. So erwuchs ihm die nach seiner Ansicht „nicht speciell philosophische, sondern allgemein wissenschaftliche Aufgabe, das erkenntnisstheoretische Fundament für den beabsichtigten philosophischen Aufbau zu legen" und als „Voraussetzung der Erkenntnisslehre" die Logik zu bearbeiten, von deren Grundzügen der erste Theil hier vorliegt.

Dem herkömmlichen „Uebergreifen auf das Gebiet der Erkenntnisslehre" entgegen will der Verf. die Logik „strengstens auf das Gebiet des Denkens im Gegensatze gegen das Erkennen, näher des theoretischen oder immanenten Denkens im Unterschiede vom praktischen oder transscendenten Denken einschränken". Denn alles Denken hat zum Material die „Vorstellungen" in ihren unterschiedlichen Abstufungen, und besteht in einer „Verknüpfung oder Synthese jener objectiven Bestandtheile des Bewusstseins", und zwar in einer nothwendigen, d. h. „durch den Zweck geleiteten" Verknüpfung von Vorstellungen. Auf der Verschiedenheit des Zweckes beruht ihm der Unterschied zwischen dem theoretischen und praktischen Denken: beim praktischen Denken ist der Zweck „ein ausserhalb des Gebietes der Verknüpfung selbst und des verknüpften Materials gelegener", beim theoretischen dagegen ist „die Nothwendigkeit eine ganz in seinem eigenen Gebiete und im Gebiete des von ihm verknüpften Materials selbst liegende". Darum wird von dem Verf. das theoretische Denken auch als „immanent" bezeichnet, sofern „das Gebiet seiner Thätigkeit ganz innerhalb des Bewusstseins liegt". Sein Zweck ergibt sich als „Herstellung einer Uebersicht und Beherrschung des unendlichen Materials der Bewusstseinselemente durch Gewinnung einer der Natur und Beschaffenheit dieser Elemente entsprechenden Ordnung", aus welcher „eine leichte Reproducirbarkeit des inhaltlich Zusammengehörigen entspringt". Dabei ist das theoretische Denken „seiner eigentlichen Grund-

richtung nach" synthetisch, d. h. „zusammenfassend, aufbauend, vereinigend"; erst „in rückläufiger Bewegung vom Allgemeinen zum Einzelnen wird es analytisch". Wohl eignet ein theoretisches Verhalten auch dem Erkennen; aber „der trennende Unterschied vom theoretischen Denken" ist auf Seite des Erkennens die „Verificirung der Vorstellung durch das verglichene Seiende", während das theoretische Denken „sich mit der Vorstellung allein als solcher befasst". An diesem theoretischen Denken nun hat die Logik angeblich ihren Gegenstand; es ist „ein psychischer Naturprocess, näher diejenige Association der im Bewusstsein gegebenen Vorstellungselemente, die nicht nach willkürlichen oder zufälligen Motiven, sondern nach innerer Verwandtschaft sich vollzieht und daher dem Zwecke der sachlich geordneten Aufbewahrung und Reproduction zu dienen geeignet ist". Demgemäss soll das „natürliche, instinctive Verfahren in einer Naturlehre des theoretischen Denkens ins Bewusstsein erhoben, descriptiv dargestellt und auf die in ihm waltenden Gesetze zurückgeführt werden", eine Aufgabe, welche die gegenwärtige Schrift als „Naturlehre des theoretischen Denkens" zu erfüllen sucht. Das Fernere wäre nach des Verf. Forderung eine „Kritik" vom Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit, und endlich eine „Umsetzung der kritisch geläuterten Gesetze in ein System von Regeln" oder in die „Methodenlehre" des betreffenden Verfahrens (Logik im engeren Sinne). Die Prüfung des natürlichen, instinctiven Verfahrens auf seine Zweckmässigkeit und die daraus sich erhebende Logik im engeren Sinne ist einem künftigen zweiten und vielleicht dritten Theile vorbehalten.

Hier dagegen, in der Naturlehre des theoretischen Denkens, entwirft der Verf. „eine Art von empirischer Psychologie unter dem vorherrschenden Gesichtspunkte der Vorgänge des natürlichen theoretischen Denkens" und, wie er hinzufügt, „vom Standpunkte strenger wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit". Die „Bewusstseinsvorgänge" unterscheidet er in „zustandbildende" und in „Verknüpfungen"; jene liefern „gewissermassen das Material für die Vorgänge der anderen Gattung". Bei ihnen werden von einander gesondert

„die reinen Zustandsqualitäten", z. B. der Grundzustand der Befriedigung oder Lust, und die „zuständliche Qualität des Vorstellens, deren Eigenthümlichkeit in dem Empfangen eines Gegebenen oder vielmehr in dem Entgegennehmen eines sich Aufdrängenden besteht"; zufolge der Mannigfaltigkeit der objectiven Qualität „entsteht in dem Zustande des Vorstellens die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen". Bezüglich der „Verknüpfungen" hinwieder „ergeben sich sieben Gesichtspunkte, unter denen sie möglicherweise vorkommen können", Intensität, zeitliches Verhältniss, Gefühlsqualität u. s. f., wobei hervorgehoben wird, dass eine Art der im Vorstellen unmittelbar gegebenen Verknüpfungen in Urtheilsform auftritt und sich in den sog. Urtheilen ex datis findet. Zweck aber der „systematischen Durchmusterung der Verknüpfungsweisen" soll der Nachweis der eigenthümlichen Natur eben des theoretischen Denkens sein, ein Zweck, den der Verf. in befriedigender Weise erreicht zu haben glaubt, meinend, dass das theoretische Denken „sich deutlich absondert von den übrigen Verknüpfungsweisen, theils durch seine auf der objectiven Qualität der Vorstellungen beruhenden Universalität, theils durch die auf dem Zwecke beruhende Nothwendigkeit, vor allen Dingen aber durch die Unabhängigkeit des Zweckes von Gefühl und Streben". Diesem wesentlichen Merkmal gegenüber soll es von nur untergeordneter Bedeutung sein, ob die Synthese äusserlich in der Form des Urtheils auftritt oder als unmittelbare Verschmelzung erscheint: denn „das Urtheil ist durchaus nicht die charakteristische Form des theoretischen Denkens", „es sind nur ganz bestimmte Arten von Urtheilen, die beim theoretischen Denken in Betracht kommen".

In Beschreibung und Behandlung des theoretischen Denkens selbst unterscheidet der Verf. als „die ersten Zusammenfassungen der Vorstellungen" einfache und complete Vorstellungen; darüber hinaus ergibt sich sowohl „extensive" Erweiterung nach Seite des Umfangs, als auch „intensive" nach Seite des Inhalts, und zwar durch Urtheile, welche der Verf. „gemäss der allgemeinen Tendenz der Zusammenfassung, der sie dienstbar sind", synthetische Urtheile nennt, in subsumirende oder Urtheile des Umfangs sie eintheilend, und in de-

terminirende oder Urtheile des Inhalts. Das sonst sog. negative Urtheil ist „im besten Falle eine kritische Vorstufe der richtigen Synthese". Partikuläre Urtheile, die nur eine unbestimmte Mehrheit betreffen, sind werthlos; „betreffen sie aber eine bestimmte, durch Zahlen oder sonstige Bezeichnungen abgegrenzte Mehrheit von Fällen, so stellen sie nur eine der Bequemlichkeit dienende Abkürzung, eine Addition von singulären Urtheilen dar". Dagegen sollen die universellen Urtheile „von der höchsten Bedeutung" sein und „nur durch Induction entstehen" können. Das problematische Urtheil soll, wie das negative, vom synthetischen Denken ausgeschlossen, für das natürliche Denken nur das assertorische Urtheil in Anspruch genommen werden, das apodiktische für „das logisch-methodische Denken" aufbewahrt bleiben. Dazu hält der Verf. „die Aufführung der drei Stufen" der subjectiven Gewissheit als Arten „für einen logischen Fehler", so wie wenn man „den Wein eintheilen wollte in Reben, Most und Wein". Die Relation endlich soll gar nicht in die Logik, sondern, weil sie die Beziehung der Urtheilsverknüpfung zur Wirklichkeit angeht, in die Erkenntnisslehre gehören. Sonach macht sich der Verf. zunächst nur mit den Formen bejahend-singulär-assertorisch zu thun, sowie mit den Formen bejahend-universal-assertorisch, indem er 1) die Erweiterungen durch singuläre Urtheile und 2) die Erweiterungen durch universelle synthetische Urtheile oder durch Induction bespricht; hierbei fordert er strenge Scheidung „zwischen der Induction mit Erkenntnisscharakter und zwischen der Induction des theoretischen Denkens".

Indessen hat „das natürliche Denken ausser der Tendenz der Zusammenfassung auch die der Wiederauflösung des Zusammengefassten in die ursprünglicheren Bestandtheile". Daher nimmt der Verf. Anlass, 1) von der „extensiven Analysis", d. h. Verdeutlichung, und zwar sowohl von der „totalen", hiermit von Division und Partition, als auch von der „partialen", und im Ansschluss daran vom Syllogismus zu handeln, der ihm also „ein analytischer Vorgang" ist, 2) von der „intensiven Analysis", in deren Bereich er als eine abgekürzte Form die Definition verweist.

In dieser Folge legt der Verf. seine Naturlehre des theoretischen Denkens auseinander. Nicht als einen Theil der Philosophie betrachtet er seine Logik. Denn zwei Gruppen von Wissenschaften werden zu oberst unterschieden; solche, „die nicht im Wissen selbst ihren Endzweck haben", und solche, welche „gleichsam als Vorrathskammer im Wissen die Erfüllung ihres Zweckes finden"; zu jenen gehören 1) die „Theorien, in welchen Anleitung ertheilt wird zu einem menschlichen Schaffen oder Handeln behufs Hervorbringung von Veränderungen im Seienden für Zwecke des menschlichen Wohlseins", und 2) die Philosophie, welche nach Wissen strebt, „um die unabänderlichen Bedingungen und Schranken unserer Glückseligkeit kennen zu lernen", so dass weder Physik und Metaphysik, noch Ethik und Aesthetik zur Philosophie gehört. Gleichfalls eine „nicht speciell philosophische Aufgabe" ist die Erkenntnisstheorie, deren Voraussetzung die Logik sein soll, während dieser umgekehrt die Erkenntnisstheorie (S. 24) und letzterer hinwieder die Psychologie zur Voraussetzung dient: sie alle liegen demnach jenseits der Philosophie. Solche Ablösung der Logik aus dem Ganzen der Philosophie ist freilich entgegen der geschichtlichen Entwicklung, welche die Philosophie überhaupt und die moderne Logik selbst genommen hat, erklärt sich aber schon aus der Unzulänglichkeit einer Begriffsbestimmung, wonach die Philosophie ihre Aufgabe von Aussen her zu empfangen hätte oder einem nur untergeordneten Zwecke ihrerseits unterworfen wäre: sonst müsste sie bekennen, dass sie gerade am höchsten Princip das höchste Interesse nehme, von solchem Princip aus alles Einzelne zu verstehen suche, und daher auch die Logik als ein Glied des wissenschaftlichen Ganzen, das eben sie selbst wäre, darzustellen hätte. Es könnte darum scheinen, als ob der Verf. den Stand und Gang der heutigen Wissenschaft verliesse; aber es ist auch einzusehen, dass solcher Schein leicht hervorgerufen wird vom Bestreben, selbstständig ein Gebiet des Wissens zu reformiren. Trotzdem bleibt bedenklich und ohne Zweifel hinderlich die so zu nennende mechanische Weise des Verf., die Herrschaft einer Synthese, welche „zusammenstellt", auch „zusammenfasst", aber des

schöpferischen Triebes und Vermögens entbehrt, und nur eine Analysis zulässt, welche nichts Anderes zu thun hat, als zum Anfang der Synthese zurückführend deren That oder vielmehr Schwäche und Abhängigkeit in das Licht zu setzen, ohne Besseres dafür bieten zu können. Der Wissenschaft vom Denken thut vor Allem Noth die Anerkennung der Selbstheit des Denkens, welches aus eigener Kraft sich unterscheidet von dem, was es nicht ist, und sich auf sich zurückbezieht und als die Einheit seiner Akte sich begreift.

Der Verf. will der Logik „die erste Stelle in der Reihenfolge der menschlichen Erkenntnissgruppen" anweisen; allein es handelt sich, selbst wenn die Reihenfolge klar gestellt wäre, für die Wissenschaft nicht sowohl um Reihenfolge, als um ein organisches Ganzes und um die organische Function der Logik in demselben. Er sieht das „Grundgebrechen der bisherigen Logik in dem von ihrem Urheber Aristoteles ererbten apodiktischen Charakter", strebt jedoch an seinem Theile nach einem „System von Regeln (Methodenlehre)", auf Grund der „kritisch geläuterten Gesetze" des Denkens, nach Regeln, welche ohne apodiktischen Charakter keine Regeln wären. Gegenüber der „mystischen" Nothwendigkeit einer unbedingten apriorischen Wahrheit, „vor der uns gleichsam der Verstand stille steht", rühmt er sich einer „Ableitung der Nothwendigkeit aus dem Zwecke", während jeder immanente Zweck jenen „mystischen" Hintergrund bildet, ein transeunter aber als hypermystisch für die Erkenntniss des davon beeinflussten Gebietes mindestens unzureichend ist. Er glaubt, dem Begriff des Formalen „eine allgemeinere Bedeutung" gegeben zu haben, sofern „jede allgemeine Regel eines Verfahrens, weil durch Abstraction vom Concreten der Specialfälle gewonnen, formalen Charakter" besitze; aber solche auf Abstraction beruhende Formalität ist jedenfalls specifisch verschieden von einer mit dem Wesen erfüllten und daher nur Nebenart, also nicht von genereller Bedeutung. Als Eigenthümlichkeit seiner Behandlungsweise bezeichnet der Verf. auch dies, dass er die Logik als „Organon" und als „allgemeine" fasst; doch kann nicht für eine Eigenthümlichkeit gelten, was dem Verf. mit vielen anderen Logikern gemeinsam

ist. Er rühmt sich, die Logik auf das theoretische Denken bezogen zu haben im Gegensatz zum praktischen Denken und zum Erkennen; allein die Logik als Organon und als allgemeine hat es mit dem Denken überhaupt zu thun, und das Erkennen als „Vorstellen eines Seienden wie es ist", ist selbst immer Denken. Er behauptet, „die Naturlehre als Wissenschaft von den Gesetzen des natürlichen theoretischen Denkens unterschieden zu haben von der Methodenlehre als dem normativen Inbegriff der Regeln für ein vollkommenes zweckmässiges theoretisches Denken"; indess bleibt eine auf Abstraction beruhende, wennschon durch die „Kritik" gestützte Methodenlehre des Denkens nur eine auf allgemeine Formen reducirte Naturlehre desselben.

Wie viele Andere vor ihm und neben ihm wird der Verf. aufs tiefste bewegt von der Unterscheidung der Logik als einer Naturlehre und als einer Kunstlehre. In ihr liegt ohne Zweifel ein wichtiges Problem, das gelöst werden muss. Aber die Lösung wird nicht durch Abstraction von Regeln auf Grund gegebener Denkweisen gewonnen, noch durch das Gewicht praktischer Bedürfnisse. Sondern den letzteren wird erst genügt durch Vertiefung in des Denkens Bethätigung selbst, welches gemäss seiner Natur auch seine eigenen Normen in sich trägt und um seiner selbst willen aus sich geltend macht.

Dergleichen Forschen müsste den Kern der logischen Frage treffen. In der That befleissigen sich dermalen Viele mit nicht geringer Kraft, die Schale zu brechen und den keimfähigen Inhalt zum Wachsthum zu bringen. Auf Seite Derer, welche einer sog. psychologischen Grundlage die Logik abzugewinnen hoffen und sich bemühen, steht der Verfasser. Allein was da und was sonst als psychologische Grundlage bezeichnet wird, ist zumeist ungeschieden theils das erkenntnisstheoretische Object des Denkens überhaupt, theils eine Stufe und Art des sich bethätigenden Denkens selbst, welche anderen Stufen und Arten zum Hervortreten Anlass gibt und als Denkakt im Verein mit den anderen Denkakten das Gebiet der Denkwissenschaft auszumachen hätte. Der Psychologie gilt vielmehr die Frage nach dem Subject des Denkens, während in der Frage nach des Denkens Gegenstand das er-

kenntnisstheoretische Moment sich bethätigt. Zwischen beiden bewegt sich das Denken mit seinen immanenten Unterschieden; nach diesen Seiten abgegrenzt, dürfte es zum sicheren Gegenstand dem Logiker sich bieten.

Erlangen. Rabus.

Anton Günther. Eine Biographie von *Peter Knoodt.* 2 Bände. Mit dem Bildnisse A. Günther's. Wien, Wilhelm Braumüller. 1881. (I. XXII u. 414 S.; II. XV u. 566 S.) 8°.

Ein treffliches Buch zur rechten Zeit, dachten wir, als wir die beiden stattlichen Bände von Knoodt's Biographie Anton Günther's sorgfältig durchgelesen hatten und darauf die Fülle seines Inhaltes noch einmal im Geiste uns vergegenwärtigten! Nicht eine gewöhnliche Biographie und nicht das Leben eines Gewöhnlichen sondern das eines Heros im Reiche des Gedankens tritt dem Leser in dem Buche entgegen. Dasselbe ist um so anziehender, wir möchten sagen, um so dramatischer, je weniger der Verfasser von dem Seinigen hinzugethan und je mehr er es sich zur Aufgabe gesetzt, Günther und seine Zeitgenossen selbst sprechen zu lassen.

Nach dem Vorworte, in welchem die bis auf die Gegenwart hinausgeschobene Veröffentlichung der Biographie begründet, das Quellenmaterial derselben angegeben und auf die bisher erschienenen objectiven und zuverlässigen Darstellungen der Philosophie Günther's hingewiesen wird, beginnt der erste Band mit einer „Selbstbiographie" Günther's, welche derselbe aber nur bis zum Jahre 1828, der Zeit des Erscheinens seines Hauptwerkes, „der Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums", fortgeführt hat. Der Leser erfährt durch dieselbe von der Biederkeit aber auch von der Noth in Günther's elterlichem Hause, von der fast unsagbaren Bedürftigkeit Günther's während seiner Studienzeit, von seiner intellectuellen und ethischen Entwickelung auf dem Gymnasium und der Universität, seiner Erzieherlaufbahn in mehreren vornehmen Häusern, seinem Eintritt in die Theologie, das Priesterthum und den Jesuitenorden, seinen Erlebnissen in dem letzteren und endlich seinem Austritt aus dem-

selben, nachdem ihm klar geworden, dass „er nicht für die Jesuiten und die Jesuiten nicht für ihn passten" (I, 157). Auf die Selbstbiographie folgen zur Vervollständigung derselben zunächst mehrere vor dem Jahre 1828 verfasste Briefe an Günther, und darauf eine Besprechung von Günther's „litterarischen Arbeiten vor dem Erscheinen der Vorschule". Dieselben bestehen aus einer Reihe von Recensionen über damals erschienene Schriften, welche Günther in der „Wiener Allgemeinen Litteraturzeitung" oder in den „Wiener Jahrbüchern der Litteratur" veröffentlichte. Mit Recht hat Knoodt, wiewohl er „eine Skizzirung der Philosophie Günther's von seiner Biographie ausgeschlossen, weil dieselbe dadurch zu umfangreich geworden wäre" (I, XI), doch aus den erwähnten bisher so gut wie ganz unbeachtet gebliebenen Recensionen „ausgiebige Auszüge gemacht, um durch dieselben die ersten Anfänge und das allmälige Werden jener originellen Philosophie an's Licht treten zu lassen" (I, XII). Der erste Band, von Seite 251 an, und der ganze zweite Band bringen die „Fortsetzung der Autobiographie" Günther's; sie umfassen den Zeitraum vom Jahre 1828 bis zu dem am 24. Februar 1863 erfolgten Tode des Philosophen. Es ist ein gutes Stück Zeit- und Kirchengeschichte, welches hier vor den Augen des Lesers aufgerollt wird, um so wichtiger, da die Verhandlungen nicht so sehr mit äusseren, in die Augen fallenden Ereignissen, als vielmehr in erster Linie und hauptsächlich mit den tief verborgenen, die Geschichte bewegenden Mächten, mit Ideen und Weltanschauungen, sich befassen. Dieses reiche Gemälde gruppirt sich naturgemäss um die Persönlichkeit Günther's. Das Erscheinen der „Vorschule" machte Günther in vielen Kreisen bekannt. Nicht Wenige begrüssten das in ihm aufgehende Gestirn am Horizonte der Philosophie mit hoher Freude, welche in demselben Masse sich steigerte und weiter verbreitete, als Günther seit dem Jahre 1828 in rascher Folge eine namhafte Zahl neuer, umfangreicher und tiefsinniger Werke erscheinen liess, die wesentlich dazu beitrugen, den Lesern derselben das Verständniss seines Gedankensystems zu erleichtern und von der grossen Bedeutung und Tragweite desselben mehr und mehr zu überzeugen. Die Folge hiervon

war, dass ihrem Verfasser von verschiedenen Regierungen öfter als vielleicht irgend einem anderen Philosophen des Jahrhunderts akademische Professuren angeboten wurden. Im Jahre 1831 verhandelten Görres und Bischof Sailer, Letzterer im Auftrage des Königs, mit Günther wegen Uebernahme einer Professur an der Universität München (I, 272 fg.), während gleichzeitig das Cultusministerium in Berlin ihn zu bewegen suchte, die durch Hermes' Tod erledigte Professur der Dogmatik in Bonn oder auch, falls ihm das erwünschter wäre, eine solche in Breslau zu übernehmen (I, 281 fg.). Und um dieselbe Zeit „wurden auch von der österreichischen Regierung zu diesem Ende wiederholte Anläufe gemacht. So hatte man insbesondere ihn zum Vice-Director der philosophischen Lehranstalt ernannt, um ihm dann später eine philosophische Professur verleihen zu können". Aber alle diese Anerbietungen, sowie eine spätere nochmalige Berufung nach München (I, 326) und eine gleiche nach Tübingen (I, 366) lehnte Günther ab, vorzugsweise in „der Besorgniss, durch den Kathedervortrag seiner Speculation nicht nur mit seinen Special-Collegen in Kampf, sondern auch mit der Hierarchie in Collision zu gerathen, und dadurch die Zukunft seiner Philosophie, an der ihm unvergleichlich mehr lag, als an der Verbesserung seiner persönlichen Lage, ernstlich zu gefährden". Und ausserdem „bestimmte ihn auch sein ehemaliges Jesuiten-Noviziat, jeden Antrag einer Lehrkanzel im katholischen und protestantischen Auslande abzulehnen, damit man ihm nicht hinterher den Jesuiten als Prügel zwischen die Füsse werfe" (I, 284 und 285). „Inzwischen gewann aber Günther auch ohne Katheder eine von Jahr zu Jahr wachsende Schaar von Schülern und Verehrern;" andere, Wortführer in der Wissenschaft oder in der Kirche, „näherten sich ihm freundschaftlichst", so „die späteren Bischöfe: Arnoldi, Diepenbrock, Förster und vor Allem der Fürst Cardinal Schwarzenberg von Prag, der „ihm stets hülfsbereite treue Liebe bewahrte"; unter den Protestanten: Harless, Erdmann, Tholuck, Rosenkranz, Hinrichs, Lange u. A." (I, 286 fg.). Um dieselbe Zeit fand seine Philosophie ihre Vertretung auch an mancher bischöflichen Lehranstalt und Universität. So erhielt Mertens,

der „Günther's Schriften gründlich studirt hatte und auch in einen Briefwechsel mit Günther getreten war" (I, 324), im Jahre 1843 die Professur der Philosophie am bischöflichen Seminar zu Trier (I, 325 u. 326); im Herbste 1845 wurde Knoodt zunächst ausserordentlicher (I, 346) und bald darauf ordentlicher Professor der Philosophie zu Bonn. An der Universität zu Breslau lehrten in Günther's Sinne und Geiste Baltzer, Elvenich, Reinkens, zu Prag Löwe, in Gratz und später in Prag Ehrlich, zu Tübingen Zukrigl, in Paderborn Kayser, in Braunsberg Gerkrath, in Bamberg Spörlein und Mayer u. s. w. Doch in demselben Maasse, als die Günther'sche Philosophie an Umfang und Bedeutung gewann, mehrten sich auch, ganz vorzugsweise in katholischen oder richtiger in jesuitisch gesinnten Kreisen, die gegen sie unternommenen Angriffe und ihre Feinde. Mit einer wissenschaftlichen Bekämpfung der Principien und Ausführungen des Günther'schen Gedankenbaues ist man von dieser Seite niemals hervorgetreten; um so energischer aber waren die Angriffe von Anfang an dahin gerichtet, Günther's Orthodoxie zu verdächtigen, ihn und seine Anhänger zu verketzern, den öffentlichen Lehrern seiner Philosophie ihre Wirksamkeit zu zerstören und ein Verdammungsurtheil Roms über die freilich durch und durch antijesuitische, aber um so mehr ächt christliche Wissenschaft herbeizuführen. Schon am 6. Mai 1836 hatten Günther's Feinde es so weit gebracht, dass der Wiener Nuntius dem damaligen jungen Erzbischofe von Salzburg (Schwarzenberg) zu sagen wagte: „Via Guentheri non est acatholica quidem at est inutilis et periculosa" (I, 313). Seitdem mehrten sich die Gegner Günther's fortwährend. Wie dieser über die Leistungen derselben im Gebiete der Wissenschaft urtheilte, gibt ein Brief vom 7. Mai 1842 zu erkennen, in welchem es über die Arbeiten eines Herrn von Schütz wörtlich heisst: „Das sind die sauberen Früchte der Hermesischen Damnation. Solcher Wahnwitz hätte sich doch nicht blicken lassen dürfen, wenn auf katholischer Seite dem soliden Gedankengange nicht aller und jeder Anspruch auf Existenz confiscirt worden wäre. Systematische Gedankenlosigkeit ist seitdem wie der Pilz aus fanatischem Glaubenseifer herausgewachsen" (I, 314). Endlich

erfolgte im Jahre 1851 „die (förmliche) Anklage Günther's in Rom. Und zwar war der Anklageact in Bonn-Köln unter dem Auspicium des Cardinals von Geissel abgefasst." Günther hatte „keine Ahnung davon, dass das römische Damoklesschwert schon über seinem Haupte hing", denn „erst im Jahre 1852 wurde ihm und seinen Anhängern bekannt, dass der Process gegen ihn bei der Index-Congregation eingeleitet, ja schon so gut wie beendet sei" (II, 85). Allein Günther's Gegner erreichten einstweilen ihr Ziel, die Damnation seiner Schriften von Seiten Roms, noch nicht. Es verwendeten sich nämlich für Günther die beiden Bischöfe und Cardinäle von Diepenbrock und von Schwarzenberg in einem nach Rom eingesandten Promemoria (II, 132 fg.), was zur Folge hatte, dass der Papst auf kurze Zeit der Günther'schen Philosophie sogar günstig gestimmt wurde (II, 139). Doch auch hier war das Aufgeschoben kein Aufgehoben. Das römische Kirchenwesen war schon auf dem besten Wege, eine grosse Metamorphose an sich zu vollziehen, und die nöthigen Vorbereitungen zu treffen, um sich in den reinen, nackten Jesuitismus aufzulösen und seine Identität mit diesem durch eine dogmatische Declaration für alle Zukunft zu fixiren. Was Wunder, dass man in dieser Institution Günther's durch und durch antijesuitische Wissenschaft nicht brauchen konnte! Günther's Freunde kämpften für das Unmögliche. Ihre Gegner, an deren Spitze die Cardinäle von Rauscher, Erzbischof von Wien, von Geissel, Erzbischof von Köln, und von Reisach, früher Erzbischof von München, später Cardinal in Rom standen, sahen im Anfange des Jahres 1857 ihr Werk gekrönt (II, 313 fg.). In dem Verdammungsurtheil der Günther'schen Schriften hiess es: Günther's Lehre „weiche gänzlich ab von dem orthodoxen Pfade der Wahrheit, und ihre weitere Verbreitung könne der katholischen Kirche und der theologischen Bildung der jungen Geistlichen nur zum grössten Schaden gereichen" (II, 317). Richtig ist dieses Urtheil, wenn in demselben statt „orthodox" und „katholisch" „jesuitisch" und statt „Wahrheit" „Erforschung der Wahrheit" gesetzt wird. Nach der Verurtheilung galt es, Günther's Anhänger unschädlich zu machen, und nach den langen authen-

tischen Ausführungen, die Knoodt auch darüber gibt, wird man nicht sagen können, dass Günther's Gegner irgend ein Mittel dazu unbenutzt gelassen haben. Die Mittheilungen des zweiten Bandes, etwa von Seite 144 an, machen einen hochtragischen Eindruck. Das Schwanken zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit auf Seiten der Anhänger Günther's in ihrem riesenhaften Kampfe gegen eine unbezwingliche Uebermacht, ihr endliches Unterliegen, der Sieg des jesuitischen Fanatismus über das helle Licht einer durchaus autonomen, freien und doch wahrhaft christlichen Wissenschaft, das klare Bewusstsein Günther's und seiner Freunde, momentan zwar unterdrückt aber nicht getödtet, sondern unterliegend doch siegreich zu sein, — das sind die Momente, deren Schilderung der zweite Band der Biographie dem Leser vor Augen führt und die ihm eine so grosse Anziehungskraft und einen ganz eigenthümlichen Reiz verleihen. Doch nicht bloss anziehend ist Knoodt's Buch, sondern auch höchst bedeutsam für Alle, die in unserer schwülen Zeit dem Kampfe für die sittlichen Mächte der Wahrheit, des Rechtes, des Glaubens, aber auch des Wissens, der Offenbarungen Gottes, aber auch der Vernunftforschung noch ein Interesse bewahrt haben.

Die Biographie ist vor Allem eine glänzende Apologie A. Günther's selbst. Sie zeigt den Mann voll gläubigen Sinnes und voll Verehrung für das positive Christenthum und seine hohen Interessen, aber ebenso voll Begeisterung für die Rechte des freien Geistes und der Wissenschaft. „Ich habe mir während meines ganzen Lebens", schreibt er, „nie etwas Anderes gewünscht, als ruhig und ungeneckt im Dienste des christlichen Glaubens mein Tagewerk zu beschliessen" (II, 28). Aber andererseits beklagt er es auch bitter, dass „das katholische Europa" nicht einmal „das Nöthigste aus der Reformation gelernt habe", nämlich: „die Achtung vor der Auctorität des creatürlichen Geistes" (II, 151). In dem Gegensatze der Wissenschaft zum positiven Christenthum erblickte Günther vor Allem das Unheil Europas und der modernen Welt, in der Versöhnung beider, wenn sie gelänge, die sicherste Garantie einer besseren Zukunft. Und er war von der Grösse und Bedeutung dieser Aufgabe so sehr durch-

drungen, dass er auch bereit war, alle irdischen Güter und jede Bequemlichkeit des Lebens ihr zum Opfer zu bringen. Zwar wurden ihm von den Pflegestätten der Wissenschaft aus viele Ehrenbezeigungen zu Theil. Die betreffenden Facultäten der Universität Prag creirten ihn honoris causa zum Doctor der Theologie und Philosophie (II, 25); von der Münchener Academie der Wissenschaften wurde er auf den Antrag von Lasaulx' zum „auswärtigen Mitgliede der philosophisch-philologischen Klasse" ernannt (II, 149), dasselbe geschah von der Wiener Academie (II, 167). Während Günther diese Auszeichnungen, zum Theil freilich nur auf Bitten seiner Freunde, annahm, schlug er dagegen, wie schon erwähnt, jedes Anerbieten, das seine finanzielle Lage hätte verbessern können, lediglich seiner Philosophie zu Liebe stets aus. Und so kam es denn, dass einer der ausgezeichnetsten Denker unserer und aller Zeiten, da er von Hause aus völlig mittellos war, nach den grossartigsten und verdienstvollsten Leistungen im Gebiete der Wissenschaft „alle Aussicht hatte, in der bittersten Armuth seine Tage zu beschliessen, wie der Astronom Kepler, der mit Kalenderschreiben sein Leben fristen musste" (II, 29). Knoodt's Schrift liefert auch den Beweis dafür, dass Günther wirklich wenigstens theilweise in der dürftigsten Lage sich befunden hat. Und er würde wohl auch für immer in derselben geblieben sein, wären ihm seine vielen Freunde nicht, wie mit den Waffen des Geistes, so auch mit finanziellen Unterstützungen zu Hülfe gekommen. Es ist gut, dass Knoodt auch nach dieser Seite hin über Günther's Leben volles Licht verbreitet hat, denn auch von ihr gilt Günther's prophetisches Wort aus dem Jahre 1860: „Wir stehen offenbar an der Schwelle einer neuen Zeit, der nicht vorenthalten werden darf, wie die alte mit ihren christlichen Denkern umgegangen ist" (II, 453).

Knoodt's Biographie ist ferner sehr bedeutsam für Günther's Wissenschaft; mit Recht hebt Jener hervor, dass „aus ihr, insbesondere aus Günther's Briefen, die wesentlichen Punkte seiner Speculation deutlich hervortreten" (I, XII). Und welches sind diese wesentlichen Punkte? Günther hebt sie in

einem Briefe an seinen alten bewährten Freund und Gesinnungsgenossen J. Veith aus dem Jahre 1851 ebenso kurz als schlagend mit den Worten hervor: „Ausserweltlichkeit Gottes der Substanz nach und Aussergöttlichkeit der Welt in derselben Beziehung. Innerweltlichkeit Gottes und Innergöttlichkeit der Welt dem Gedanken nach — diese Trilogie in der Theologie und Philosophie kann uns allein helfen. Für diese lass' uns ausschliesslich thätig sein" (II, 90). Aber dieser Kernpunkt der Günther'schen Wissenschaft in der Behauptung, dass die Welt in all' ihren Factoren als Geist, Natur und Mensch zwar ein realisirter oder substanzialisirter Gedanke Gottes sei, ohne aus Gottes Wesen zu sein, und dass mithin der Grundirrthum aller Philosophie in der wie immer modificirten Identificirung Gottes und der Welt der Substanz oder dem Wesen nach, d. i. in dem ganz oder halb durchgeführten Pantheismus erschaut werden müsse, — dieser Kern des ganzen Systems, sage ich, ist keineswegs das Erzeugniss einer ausschweifenden Phantasie oder einer transscendenten Speculation, sondern er ruht auf einer durch und durch empirischen Basis, nämlich auf dem durch empirische Forschung festzustellenden und von Günther wirklich festgestellten Wesens-Dualismus von Geist und Natur in der Sphäre des relativen oder creatürlichen Daseins. Auf diesen Wesens-Dualismus in der Form, wie er denselben ermittelt, legt daher Günther allenthalben das allergrösste Gewicht; er ist ihm die alleinige Grundlage, von der aus die endliche Versöhnung von Glauben und Wissen, Christenthum und Vernunftforschung mit Sicherheit sich erwarten lässt. „Es darf kein Jota", schreibt er, „vom Dualismus gestrichen werden, etwa um katholische Auctoritäten des Mittelalters nicht herabzusetzen. Jener hat für die Thatsachen des Christenthums, nicht aber für die Deutungen derselben in der Schule einzustehen. Gibt die erste Schöpfung (d. i. die Welt in ihren Factoren: Geist und Natur) kein Zeugniss mehr für die zweite Schöpfung (d. i. die Erlösung in und durch Christus), dann ist es um den Sieg der Kirche über den Antichrist geschehen, geschehen um die Hülfeleistung Sanct Peters für den Lahmen an der schönen Tempelpforte"

(II, 81). Zwar wollen und können wir nicht behaupten, weder dass die empirische Basis, noch dass die übrigen Theile des grossartigen von Günther errichteten Gedankenbaues schon nach allen Seiten hin vollkommen entwickelt und ausgebildet seien, oder dass die Ausbildung, welche sie unter den Händen ihres Erbauers erhalten, gar keiner Verbesserung fähig oder bedürftig wäre. Günther selbst ist von einer solchen Auffassung seines Werkes weit entfernt (vergl. I, 304 fg.). Aber wie dem auch sein mag, so viel ist gewiss, dass Günther in einem Punkte sich nicht geirrt hat, und das ist gerade der, auf welchen für den endlichen Friedensschluss zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, Wissenschaft und Christenthum alles ankommt, nämlich: in der wissenschaftlichen Feststellung der Wesens-Verschiedenheit von Gott und Welt oder der wahrhaften Creatürlichkeit der letzteren, d. i. in der Vermeidung all' und jeden Pantheismus. Hierfür liefert Knoodt's Biographie wieder neue und schlagende Beweise, weshalb denn auch die von diesem ausgesprochene Hoffnung nicht vergeblich sein wird, dass sein Buch „zur Wiederbelebung des Studiums der Schriften Günther's etwas beitragen möge" (I, XIII). Und wie wäre es, so fragen wir mit Günther, wenn „die Creationsidee", welche das verjesuitisirte römische Kirchenwesen durch die Damnation der Günther'schen Philosophie mitverworfen hat, von nun an „von der evangelischen Kirche in Schutz genommen würde, um Rom hierüber, wie über vieles Andere, die Augen zu öffnen? Wir können das nur wünschen, denn es hat die neue gleich der alten Synagoge eine Decke vor den Augen, die sie hindert, klar zu sehen, was das Wort sagen wolle: mein Reich ist nicht von dieser Welt" (II, 443). Hat ja doch selbst ein Wortführer in der evangelischen Kirche schon vor Jahren sich dahin ausgesprochen, dass „der Protestantismus den Günther ohne Timidität anhören könne" (II, 247). Wir aber erweitern diesen Ausspruch, indem wir hinzusetzen, nicht bloss „anhören", sondern auch „benutzen" kann der Protestantismus den Günther zu dem grossen Zwecke, um das herrliche Ziel der Reformatoren des 16. Jahrhunderts: „die Säuberung der Kirche von allem Papismus und Ultra-

montanismus und die Wiederherstellung derselben ohne Makeln und Runzeln nach der Idee ihres Stifters" besser und wirksamer als bisher, namentlich auch in den Kreisen der Gelehrten und auf dem Boden der Wissenschaft, endlich zu erreichen.

Noch in einer dritten Beziehung ist die Bedeutung der Knoodt'schen Arbeit nicht zu unterschätzen; sie ist eine ausserordentlich reiche Quellenschrift für die Geschichte der römischen Kirche seit den letzten 50 Jahren. Das Ueberhandnehmen, ja die bis zur Alleinherrschaft sich steigernde Macht des Jesuitismus, die von Jahr zu Jahr wachsende Intoleranz gegen alle anderen Kirchen und religiösen Culte, die Knechtung der Bischöfe unter die Herrschaft der von den Jesuiten regierten römischen Curie, die Indolenz des weitaus grössten Theiles der Bischöfe und die Ohnmacht einiger wenigen unter ihnen gegenüber dem alles beherrschenden Treiben, das Sinken des religiösen Geistes und das Ueberwuchern eines blinden Fanatismus und Köhlerglaubens, die Verachtung der Wissenschaft und das alleinige Pochen auf Kirchlichkeit, die planmässig und systematisch betriebene Heraufbeschwörung des Mittelalters, die von langer Hand mit Schlangenklugheit vorbereitete und endlich auch durchgesetzte Dogmatisirung der Unfehlbarkeit des römischen Papstes, — dieses und vieles andere die unheilvollen und Gefahr drohenden Zustände des römischen oder vatikanischen Kirchenwesens Charakterisirende zieht sich durch Knoodt's Schrift von Anfang bis zu Ende wie ein rother Faden hindurch und legt uns den Wunsch auf die Zunge, dass dieselbe ebensowohl von den deutschen Staatsmännern als von den Würdenträgern der evangelischen Kirche nicht ungelesen bleiben möge. Wir wollen nur Eines aus dem vielen hierher Gehörigen mittheilen. Im November des Jahres 1857 berichtet Günther seinem Freunde Ehrlich über ein in Paris erschienenes Buch, dessen Verfasser zu 2000 Francs Geldbusse verurtheilt worden war. In demselben heisst es: „Die religiöse Toleranz ist eine Frucht des Atheismus und der Gleichberechtigung der Confessionen. Die katholische Kirche darf nicht dulden, dass neben ihr feindliche Culte ihre Altäre errichten. Sie hat die Aufgabe, Gö-

tzendienst und Ketzerthum auszurotten; sie braucht nur das Beispiel früherer Jahrhunderte zu befolgen, in denen ganze Bevölkerungen niedergemetzelt wurden, um den göttlichen Zorn zu besänftigen. In den Zeiten der Inquisition und der Autodafé's ist der Glaube festgestanden. Der Staat, der den Protestantismus duldet, verdient den göttlichen Zorn. In Frankreich hat der Papst das Recht, sich in die weltliche Regierung zu mischen. Die gallikanische Kirche ist ein Schisma, d. i. Ketzerei." Und nun fragt Günther seinen Freund: „Was sagen Sie zu dieser Bescheerung?" Aber er selber gibt die Antwort auf seine Frage mit den Worten: „Die Wiedergeburt Europas wird nicht dadurch gefeiert, dass es in den Schooss der Scholastik (mit ihrer Ansicht vom Verhältnisse der Kirche zum Staate) zurückkehrt" (II, 391 u. 392). Da nun aber das römische Kirchenwesen diese Rückkehr mit Fahne und klingendem Spiel, freilich erst nach Günther's Tode, auf dem sogenannten vatikanischen Concil des Jahres 1870 ein- für allemal bereits vollzogen hat, so muss Günther unter der Kirche, welcher er nicht weniger als der Wissenschaft noch einen Triumph in Aussicht stellt, auch etwas ganz anderes als jenes mit religiösen Lappen verbrämte römische Weltreich verstanden haben. Am Schlusse des Jahres 1856 schreibt er an Knoodt: „Was uns das neue Jahr bringen wird, weiss der über den Sternen und zur Rechten des Vaters und nicht minder sein heiliger Geist, der Advokat seiner Braut sine rugis et maculis. Dieser wird seine Kirche in alle Wahrheit zu führen nie ermüden, in alle Wahrheit, die in der zweiten Offenbarung (d. i. der Erlösung) auf dem Grunde der ersten (d. i. der Schöpfung) liegt. Er ist zugleich der Beschützer der Wissenschaft, die es mit der ersten Offenbarung zu thun hat, denn unter seinen sieben Gaben kommt auch die des Verstandes und der Wissenschaft vor. Und wie die Kirche vor dem Abschlusse der Weltgeschichte noch einen Triumph erleben wird, so auch die Wissenschaft, die bisher nur als ancilla theologiae anstatt als ancilla Domini behandelt wurde" (II, 312). Sollen diese prophetischen Worte des weitblickenden und ausserordentlichen Mannes noch einmal in Erfüllung gehen, so wird seine Wis-

senschaft dazu einen grossen Beitrag zu liefern haben. Und eben deswegen sei sowohl das Studium dieser als die Lectüre der Knoodt'schen Biographie Allen, denen der Lärm des Tages das Interesse für die religiöse Gesittung und den wissenschaftlichen Ruhm des deutschen Volkes noch nicht genommen hat, angelegentlichst empfohlen.

Breslau. Weber.

Die Philosophie unserer Dichterheroen. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus. Von Dr. *Joh. H. Witte.* I. Band: Lessing und Herder. Bonn, Eduard Weber's Verlag (Julius Flittner). 1880. (XII, 355 S.) 8°.

Freudig begrüssen wir die oben genannte Schrift, welche sich zur Aufgabe macht, „in einer Zeit, in welcher durch eine übertriebene, oft lächerlich minutiöse Detailforschung unsere grossen Dichter ganz zerstückelt werden, uns auf's Neue die Bedeutsamkeit ihres Wirkens als eines Ganzen, ihr Dichten und Denken aus einem Gusse vor Augen zu stellen." Sie zeigt dieses „Dichten und Denken aus einem Gusse" als geschehen aus dem wissenschaftlichen und philosophischen Geist, der die Dichter beseelte. Und um so mehr freut uns, auf diese Schrift hinweisen zu können, als die Treue zur Wahrheit und der ideale Geist, der sie beseelt, wohl angethan scheinen, Dichtung und Philosophie wieder mehr einander zu nähern und miteinander zu versöhnen. Freilich ist nicht zu leugnen, dass die Macht der Dichter auf das Volksleben gerade in der Darstellung einer von volksthümlichen Anschauungen und religiösen Vorstellungen belebten Gefühlswelt wurzelt. Nicht zu leugnen wird ferner sein, dass Lessing's Bedeutung gerade deshalb so gross ist, weil seine Philosophie, wie Witte, ein Wort Danzel's wiederholend, sagt: „nur eine Steigerung seiner virtuosesten Thätigkeit — nämlich der literarisch-kritischen — im Interesse der Religion ist." Dies muss aber gerade auch als der Grundzug der deutschen, idealistischen Philosophie angesehen werden. Harms, den Witte öfters anführt, sagt daher treffend in seiner Rede auf Fichte: „Das Ziel der deutschen Philosophie ist die Ver-

söhnung und die Verbindung der Wahrheiten der weltlichen Wissenschaften mit denen der Theologie. Nicht in der Leugnung des lebendigen Gottes, sondern in dem Streben, ihn zu erkennen, und mit dieser Erkenntniss zugleich die der weltlichen Wissenschaften zu verbinden, besteht der Wille der Philosophie seit Kant." Dass aber dieses Ziel vor Allem auch die grossen Dichter sich gesteckt hatten, das hat Witte vorerst an Lessing und Herder klar gemacht.

Nach einer Einleitung „Ueber Philosophie und Poesie und das allgemeine Verhältniss unserer ersten Dichter zu den grossen Denkern" handelt der Verfasser zuerst von Lessing's philosophischer Anschauung, indem er über dessen litterarische Stellung und Lebensgeschichte das Wichtigste vorausschickt. Lessing's Philosophie ist, wie Witte auseinandersetzt, wesentlich vom Standpunkte der Religion aus entworfen, wobei seine speculative Grundanschauung sich sowohl von einer mystischen Metaphysik, als auch von der sogen. Aufklärungsphilosophie und dem gesammten freidenkerischen Rationalismus unterscheidet. Vier Hauptgesichtspunkte hebt der Verfasser bei Lessing hervor: 1) Hält dieser solche Anwendung des Verstandes auf Gegenstände des Glaubens, wie sie damals üblich war, für eine Halbheit und nimmt eine entschieden abweisende Stellung gegen die Naturalisten innerhalb und ausserhalb des Christenthums ein. 2) Statt mit dem Verstande Erfahrungsobjecte abstrahirend in ein Allgemeines zu vereinigen, erhebt er sich zur wahrhaften Speculation von einem umfassenden, das Ganze überschauenden Gesichtspunkt aus. 3) Aus seinem eigenen Drange hatte er sich dies Ziel gesetzt, aber genährt ward dieser Drang durch seine Kenntniss von Spinoza und Leibniz. 4) Er steht Leibniz näher wie Spinoza, aber dabei selbstständig über Beiden. Menschliches Vorurtheil ist es für Lessing, dass wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten; Ausdehnung, Bewegung, Gedanken sind nach ihm offenbar in einer höheren Kraft gegründet. Er findet ein der Gesammtheit des besonderen Daseins übergeordnetes Wesen, nicht extramundan, nicht praeter- oder supramundan, auch nicht intramundan im Sinne des Spinozismus, sondern so intramundan,

dass es nicht in dem Mannigfaltigen der Welt, sondern dies in ihm ist. Nach Lessing ist Gott Schöpfer der Welt, und da seine Schöpfung immerwährend sein und bestehen soll, ist er ewiger Schöpfer und Erhalter derselben, ein lebendiger Gott, der die ganze Welt erhält und durchdringt, freilich in einer für unsere an Zeit und Raum gebundene Vorstellung unfassbaren Weise. Auch der Mensch ist göttlichen Ursprungs und repräsentirt eine göttliche Vollkommenheit in sich, nämlich darin, dass Gott auch ein Bewusstsein seiner Vollkommenheiten im Einzelnen besitzt und eine ihm entsprechende Fähigkeit zu handeln. Denkt Gott seine Vollkommenheiten gleichzeitig, so ist und denkt er sich selbst, denkt er sie abgesondert nach Graden, so entsteht eine Vielheit von Wesen, in unendlicher Reihe, in welcher der Mensch ausgezeichnet ist durch seine Begabung mit fünf Sinnen, deren andere Wesen vielleicht noch mehrere haben. Aber da Gott nach unendlichen Graden seine Vollkommenheiten zertheilt, und das letzte Glied enthält was die unteren enthalten, so folgt, dass die ganze materielle Welt bis in ihre kleinsten Theile beseelt ist; jedes Stäubchen der Materie kann einer Seele zu einem Sinn dienen. Auf der untersten Stufe haben die Seelen zwar Sinn überhaupt, d. h. Grenzen ihrer Vorstellung oder Materie, aber keine Differenzirung oder Vielheit der Sinne. Die unorganischen Wesen sind einfach, haben nur einen Sinn, sobald aber ein Wesen auch nur zwei Sinne hat, tritt es in die höhere Ordnung, in die der Wesen mit organischen Körpern. Je höher die Zahl der Sinne, um so höher das Wesen.

Lessing hat somit eine Entwicklung, aber als Folge der Schöpfung, nicht wie die moderne Descendenzlehre als Reihe mechanischer und organischer Wirksamkeit. Mit diesem Gedanken continuirlicher Entwicklung geht Lessing wesentlich über Spinoza hinaus und zwar noch ehe er Leibniz näher kannte.

In der Reihe der Individuen nehmen die Menschen die Stelle von moralischen Wesen ein; sie können sich ihrer eigenen Natur und damit ihres eigenen Selbstes bewusst werden. Als solche Wesen können sie ihrem eigenen Gesetze folgen, und insofern dies Gesetz, dem gemäss sie han-

deln, eine ihnen selbst innewohnende Norm ist, ihrer Natur entnommen ist, sind sie jeder anderen Individualität gegenüber frei, jedoch ihrem eigenen Gesetz verpflichtet nach dem Gebot: Handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäss. Kein Mensch muss müssen; aber indem für den Menschen das innewohnende Gesetz, das er erkennt, zu seinem unverbrüchlichen eigenen Willen wird, ist er diesem Gesetz verpflichtet; er muss das Beste. Dieses „Müssen des Besten" ist kein Widerspruch jenes Satzes: kein Mensch muss müssen. Es ist dieses Thun des Besten eine That freier Einsicht, freien Willens. Lessing verwirft damit nur die Willkürfreiheit und preist die Nothwendigkeit des Besten oder des Guten. Auch ist dieses „Müssen des Besten" nach Witte kein Determinismus, vielmehr eine Vorahnung von Kant's Autonomie der reinen Vernunft, bei welchem Letzteren aber auch noch mehr als bei Lessing die Beziehung zur menschlichen Gesellschaft zur Geltung kommt. Durch Lessing's Satz: „Alle Wesen sind gleichsam eingeschränkte Götter", wird das Individuum zu sehr als abgeschlossenes Glied der Entwicklung und auch nur als Glied der Entwicklung betrachtet; daher kommt es auch, dass Lessing in politischer Hinsicht nur zu einem übertriebenen Kosmopolitismus neigt. Er unterschätzt die ethische Bedeutung des Staates, verkennt, dass die nationale Gliederung und Trennung der Völker mehr ist als racenhafte Eigenthümlichkeit, und dass der Mensch durch seine sittliche Seite als Persönlichkeit in die Geschichte eintritt und über das Individuelle sich erhebt. Lessing erkennt daher mehr das Naturrecht als die ethische Bedeutung des Volkes und Staates an, und diese tritt ihm zurück hinter der Hoheit eines kosmopolitischen Ideals, das dem Streben nach Humanität als Ziel vorschweben soll.

Entsprechend der politischen ist die geschichtsphilosophische Auffassung Lessing's, in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes", durch die er neben Herder Urheber der Philosophie der Geschichte wurde. Wie die Schöpfung von Gott abhängt, so auch die Geschichte, sie ist für Lessing eine Erziehung des Menschengeschlechtes durch göttliche Offenbarung. Ihm ist jede Offenbarung etwas relativ Vernünftiges,

weshalb er das Vernünftige thatsächlich zu begreifen sucht, und damit steht Lessing höher als der Rationalismus seiner Zeit, welcher alles nach abstracten Begriffen meisterte und als der von David Strauss, welcher verkennt, dass die Thatsachen der Geschichte so gut wie die der Natur vernünftig begriffen sein wollen. Er ist aufgeklärter wie Luther, der im N. T. eine in jeder Hinsicht absolute Wahrheit erblickt. Anerkennend, dass das Ganze früher als die Theile, dass die Religion ursprünglicher und inhaltsvoller als ihr Abbild, unterscheidet er die Religion Christi und die christliche Religion, welche er die positive Religion nennt. Bei seinem Gedanken der Nothwendigkeit eines allmäligen vernünftigen Fortschrittes in der Geschichte verkennt Lessing, dass dabei ein Moment oder Glied der Entwicklung schon ein ewig Gültiges sein kann, z. B. das Ideal ästhetischer Formvollendung in der griechischen Kunst, der Monotheismus als solcher in der jüdischen Religion, der in Bezug auf das Verhältniss Gottes zu den Menschen gereinigte Begriff des Monotheismus im Christenthum sowie des letzteren Humanitätsideal. Für Lessing ist das Historische stets nur relativ vernünftig. Indess da die Thaten der Geschichte freie Entwicklung selbstbewusster verantwortlicher Persönlichkeiten darstellen und keine Kette blos mechanischen Causalzusammenhangs, so gibt es hier Ereignisse, welche ein absolut Vernünftiges zum Ausdruck bringen. Lessing aber verkennt daher auch das, was ewiges Ferment im Christenthum ist und erwartet die Periode einer Vernunftreligion als Epoche eines neuen ewigen Evangeliums.

So Lessing's philosophische Grundanschauung nach Witte. Wir vermissen die Angabe, wie Lessing das Böse erklärt. Zu den Vollkommenheiten, welche Gott denkt, gehört auch der Mensch. Wie wird nun der vollkommen gedachte Mensch unvollkommen und böse? Lessing muss bei Erklärung des Bösen, wie bei dem „Müssen des Besten" nach Witte auf Kant's Boden stehen, aber Citate wären für diese Behauptung erwünscht gewesen. Witte geht nun dazu über, Lessing's Anschauung mit der Spinoza's, Kant's und neuerer Denker zu vergleichen, wovon nur als Hauptpunkt hervorgehoben werden möge, dass Spinoza gegenüber Lessing an

Stelle des mechanischen ἓν καὶ πᾶν ein dynamisches ἓν καὶ πᾶν gemäss der Einheit eines schöpferischen und willenskräftigen göttlichen Gedankens setzt. Das Einzelne erscheint in Folge dessen nicht mehr als blosse Modification, sondern als etwas für sich Seiendes, Individuelles.

Mit Recht sieht der Verf. in dieser Lessing'schen Gottesidee das Princip der Individualität wurzeln, aber wir hätten gewünscht, dass er, welcher bedauert, dass Lessing den Menschen blos als Individuum und nicht als Persönlichkeit auffasst, der geradezu die von heutiger Philosophie noch vielfach als ketzerisch verschriene Behauptung ausspricht: „Gott kann nicht etwas Beschränktes sein, er muss Person sein, und Lessing's Idee war eine Vorstufe für den reinen Begriff der reinen Persönlichkeit"; wir hätten gewünscht, dass Witte bei Gelegenheit dieser Lessing'schen Gottesidee ihr Verhältniss zum Begriff der Persönlichkeit näher dargelegt hätte. Wir vermissen den Hinweis auf Sengler, der vor Allem diesen Begriff zu entwickeln suchte (Idee Gottes, II. Theil 4—140. Vergl. Fichte, Ulrici's Zeitschrift, Bd. 45.) Wir vermissen Sengler's Namen, da wir mit Verwunderung Virchow da, wo von Lessing's Gottesidee die Rede ist, citirt finden. Was Virchow eine Einheit von Theilen nennt, nennt Sengler Collectiveinheit, und dieser Name macht anschaulich, dass die Einheit eines Individuums, mit Lessing zu reden, „offenbar in einer höheren Kraft gründet", als in einer darwinistisch gewordenen Complicirung von Theilen. Und wenn Virchow das Atom eine Theileinheit nennt, so ist dies werthlos, insofern das Atom als reales Wesen, mit Lessing zu reden, die niederste Stufe der Individualität ist.

Der Verf. geht nun dazu über, zu zeigen, dass Lessing's speculative Grundanschauung seine ganze ästhetisch- und religiös-kritische Thätigkeit durchgeistet; aber nirgends gewannen wir dabei den Eindruck, dass Witte seiner von Lessing gewonnenen Anschauung wegen etwas in Lessing hineingekünstelt habe.

Mit eingehender Ausführlichkeit wird ferner Lessing's Thätigkeit auf dem Felde der Religionsphilosophie behandelt. Auch hier können wir nur Einzelnes hervorheben. Mit Recht

beginnt W. damit, das frühzeitige und andauernde Interesse Lessing's für Religion, wie dessen frühreife Anschauung zu zeigen, mit Recht bekämpft er zuerst Hettner, welcher Lessing's Christenthum der Vernunft „ein sophistisches Fechterstückchen der speculativen Theologie" nennt. Witte hat Recht, wenn er diese Schrift in Uebereinstimmung findet mit der Erziehung des Menschengeschlechtes. Dabei aber bekämpft W. Lessing's Begriff der Offenbarung als einer Erziehung, dies setze eine Schwäche der menschlichen Vernunft voraus, welcher die göttliche Vernunft zu Hülfe kommen müsse. Aber ist Lessing's Ansicht nicht in seiner Vorstellung von einer Welt im schaffenden Gott begründet? Darf Gott keine Thätigkeit in der Welt behalten? Namentlich nicht in der Menschenwelt? Wozu denn ein Gott, der in keine thätige Beziehung zu seiner Welt treten dürfte? Witte scheint die Selbstthätigkeit des Menschen gefährdet zu sehen, wenn Gott durch Offenbarung erziehe. Indess, wenn man die Möglichkeit solcher Erziehung leugnet, so behauptet man damit, dass der Mensch durch seine Thätigkeit allein alle Wahrheit erwerben, alles Gute verwirklichen müsse. Dadurch wird der Entwicklungsgang der Menschheit ein Naturprocess und hört auf zu sein, was Witte will, ein Geschehen durch die Thaten freier Persönlichkeiten. Denn da der Mensch keine absolute Sittlichkeit ist, so muss zugegeben werden, dass, weil im Menschenleben sittliche Freiheit waltet, auch die Möglichkeit des Sinkens und Verharrens im Schlechten stets vorhanden ist. Und bleibt denn andererseits neben der Offenbarung nicht die Freiheit des Menschen bestehen? Gesetzt, es sei buchstäblich so gewesen, wie der buchstabenklaubendste orthodoxeste Engsinn es behauptet, blieb nicht trotzdem die durch Christus offenbarte Wahrheit nur ein Angebot, das Jeder annehmen oder verwerfen kann? Es bleibt immer die That der freien Persönlichkeit, das Angebotene sich zum geistigen Eigenthum zu machen. So finde ich Lessing's Begriff der Offenbarung gerade vom Boden sittlicher Freiheit aus gerechtfertigt und finde in diesem Boden auch seine Unterscheidung einer Religion Christi und einer christlichen Religion gegründet.

Noch Eins möchte ich berühren. Witte scheint es zu missbilligen, dass Lessing sich auch mit Dogmatischem abgab, und auch ich billige nicht die Art, wie er die Dreieinigkeit erklärt. Aber darf sich die Philosophie nicht um Dogmatik, die doch nur ein Erzeugniss philosophierender Logik ist, bekümmern? Namentlich die Vorstellung von der Dreieinigkeit steht der Philosophie nicht fern. Die Bedeutung dieser Dreieinigkeitslehre für die Philosophie wird stets die bleiben, dass dabei zum ersten Male versucht ward, Gott, wie Lessing will, als etwas mehr wie als ein blosses Denken, als einen blossen νοῦς zu denken; er soll lebendige Persönlichkeit sein. Und da jetzt im 19. Jahrhundert die Dreiheit des Denkens, Fühlens und Wollens in abstracten Einseitigkeiten auseinander gelegt und zu Principien der Welterklärung erhoben wurde, so haben wir dem Dichter Lessing zu danken, dass er im lebhaften Interesse für die geschichtlich gewordenen religiösen Volksvorstellungen sie als Probleme der Philosophie lebendig erhielt. Auf solche Schriften aber, wie die von Witte, gründen wir die Hoffnung, dass die Philosophie bald wieder von ihren abstracten Gottheiten fortschreiten werde zu dem im Denken, Fühlen und Wollen dreieinigen Urgrund einer concreten Wirklichkeit.

In Betreff der einzelnen Beweise Witte's, dass Lessing religiös, Theist, ein Christ, dass er, der so oft zum Schild des Unglaubens gemacht wird, kein Freigeist war, verweisen wir auf die Schrift selbst; heben jedoch noch besonders hervor den Excurs über das ewige Ferment im Christenthum, seine Erklärung von Lessing's Gespräch mit Jacobi unter der Festhaltung von Lessing's Theismus, ferner seine Erklärung von Nathan dem Weisen. Wir geben ihm Recht, wenn er Werth darauf legt, dass es heisst, der Ring mache angenehm, falls man ihn in dieser Gesinnung trage. Nicht der Besitz, sondern die Gesinnung ist danach für Lessing das Werthschaffende, und in protestantischem Geiste betont er damit die Nothwendigkeit innerer Tugend gegenüber äusserer Werkthätigkeit.

Witte's Darstellung, von welcher das Obige nur einige wesentliche Züge zu geben bestimmt ist, zeigt uns, wie voll

Lessing auf dem Boden jenes deutschen Idealismus steht, der nach Harms' oben erwähntem Ausspruch die Erkenntniss des Göttlichen mit der der Welt zu verknüpfen berufen ist. Man muss, wenn Lessing auch das Christenthum in den Bereich seiner Philosophie zu ziehen sich nicht scheute, Witte beistimmen, wenn er sagt, „dass Lessing, wenn hinter Kant zurückbleibend in der Kenntniss und Bestimmung der Schranken des Erfahrungswissens, doch Kant voransteht im Festhalten des Zieles einer über die Erfahrung hinausgehenden theoretischen Erkenntniss. So dass Fr. Schlegel das Rechte geahnt haben dürfte durch jenes Wort: „es würde sich die deutsche Philosophie vielleicht glücklicher entwickelt haben, wenn Lessing's freier und kühner Geist dazu mitgewirkt hätte, als es nachher durch Kant allein geschah."

Auch in der Darstellung Herder's als Philosophen bewährt sich der umfassende Blick, mit welchem Witte seine Aufgabe ergreift. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass die Herder betreffende Darstellung viel kürzer ausgefallen ist als die Lessing's, denn Herder hat, wie Harms sagt, im Grunde nur einen erhabenen Gedanken. Dieser aber umspannt dafür auch eine ganze Welt und ist enthalten in seinen „Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit." Wenn aber Harms ferner behauptet, dass Herder die Philosophie der Geschichte zu einer Philosophie der Geschichte der Natur gemacht habe, so streitet dagegen Witte, und mit Recht, insofern Herder „die Erziehung durch Gott nicht bloss auf die menschliche Gattung, wie Lessing, sondern auch auf die Gattungen alles Lebendigen ausdehnt". Indess faktisch hat Harms Recht, wenn man auf den Erfolg von Herder's Anschauung achtet, welche, was Witte zugibt, die Naturphilosophie und ausserdem gerade Männer einer universellen und kosmischen Naturbetrachtung anregte, wie A. von Humboldt, K. Ritter, Cuvier. Dieser Erfolg rührt von der Sprachweise Herder's her, der stets von Natur, statt von Gott spricht. In seiner Vorrede zu den Ideen der Philosophie der Gesch. der Menschheit sagt er: „Niemand stosse sich daran, dass ich zuweilen den Namen der Natur personificirt gebrauche. Die Natur ist kein selbstständiges Wesen, sondern Gott ist Alles

in seinen Werken; indess, ich wollte diesen hochheiligen Namen nicht durch öfteren Gebrauch missbrauchen." Im directen Gegentheil sagt Darwin in seiner natural Selection: „Wenn ich den Namen der Natur personificirt gebrauche, so verstehe ich darunter keine Gottheit, sondern bloss die vereinte Thätigkeit und Leistung der mancherlei Naturgesetze." Dieser Unterschied in der Auffassung der Natur zwischen Herder und Darwin zeigt, wie weit Herder's Vorstellung einer Schöpfung und Fortentwicklung der Welt durch Gott entfernt ist von der neueren Descendenzlehre. Wir brauchen auf diesen Unterschied nicht näher einzugehen, da wir bereits (Bd. XIV dieser Zeitschrift) „Herder und die moderne Naturphilosophie" besprachen. Witte untersucht in unserem Sinne mit Sorgfalt die gleiche Frage und ist entrüstet, dass man Herder einen Vorgänger der modernen Lehre nenne. Indess, mich freut die Täuschung, kraft welcher die modernen Herren ältere philosophirende Geister als ihre Vorgänger studiren, kann doch dabei nicht ausbleiben, dass ältere ideale Kraft befruchtend die moderne Nüchternheit beseelt.

Bei Einzelnheiten der Herder'schen Philosophie, seiner ästhetischen und wissenschaftlichen Kritik müssen wir auf Witte's Buch selbst verweisen. Zumal der Verf. selbst, wie er sich ausdrückt, „ein abgeschlossenes und von einem und demselben Gesichtspunkte aus aufgefasstes Bild der Gesammtleistung unserer ersten Dichter zu bringen wünscht", was ihm bis jetzt gelungen ist. Es ist ein einheitliches umfassendes Bild, das er von Lessing und Herder gibt. Hoffen wir, dass dem Verf. die Fortsetzung, das Bild von Schiller und Goethe, gleichfalls gelinge. Prof. L. Weis.

Litteraturbericht.

Der Verstand von Hippolit Taine. Autorisirte deutsche Ausgabe, übersetzt von *L. Siegfried*, Dr. med. Bd. I. II. (320 u. 372 S.) Bonn, E. Strauss. 1880. 8°.

In dieser Schrift, die wir als eine auf psychologischer Analyse begründete Erkenntnisslehre bezeichnen können, bespricht der bekannte französische Academiker die Elemente der Erkenntniss, ihre physiologische Vermittlung und ihre verschiedenen Arten. Wenn es sich hier um eine eigentliche Besprechung des Buches handelte — während wir nur eben diesen

Avis an die Leser beabsichtigen — so würden wir in gar manchen Punkten bei aller Anerkennung der Sorgfalt und wissenschaftlichen Akribie des Verfassers unsern Gegensatz geltend zu machen, wir würden überhaupt die Ansicht zu vertreten haben, dass das vorliegende vom Verfasser gesammelte und gesichtete Material noch lange keine abschliessende Erkenntnisslehre sein kann, wie wir uns in Deutschland Aufgabe und Inhalt einer solchen vorzustellen gewohnt sind. So aber können wir die deutschen Leser nur einladen, sich die inhaltvolle Schrift in der vorliegenden Uebersetzung des Dr. Siegfried zugänglich zu machen, welche zwar dem französischen Original nicht in allen Fällen gerecht geworden ist, indessen doch als klar und fliessend bezeichnet werden kann.

Aus der neuen Hexenküche. Skizze des Spiritistentreibens von Prof. Dr. *Hermann W. Vogel*, Lehrer der Photochemie u. s. w. Berlin, Rob. Oppenheim. 1880. (IV, 88 S.) 8°.

Der als Reiseschriftsteller wohlbekannte Prof. Vogel tritt in dieser Broschüre als Gegner des Spiritistentreibens auf, dem er schon durch einen öffentlichen Vortrag in Berlin, welcher später durch die Presse verbreitet wurde, den Krieg erklärt hatte. Er verfolgt in dem vorliegenden, mit bekanntem Humor und Geschick auf Grund eingehender Bekanntschaft der betreffenden Vorgänge und der darauf bezüglichen Litteratur geschriebenen Büchlein zuerst die Geschichte des Spiritismus, der sich aus dem Tischrücken und Tischklopfen in dem Vaterlande alles Humbugs entwickelt hat. Er beleuchtet sodann die Art und Weise der sogenannten spiritistischen Sitzungen, als deren Resultat er die höchst charakteristischen Aeusserungen Fechner's, welcher doch an den Spiritismus glaubt, citirt: „— — Auch verkehrt sich's im Allgemeinen recht harmlos mit den Spirits. Sie verrathen keinen Unmuth darüber, aus dem Jenseits aufgestört zu werden; meist scheint es ihnen eher Unterhaltung und Vergnügen zu gewähren, den Anwesenden etwas vorzumachen (sic) oder sich mit ihnen durch die spiritistisch hergebrachten Verkehrsmittel auf Unterhaltung einzulassen; sind sie wieder weg, so ist man freilich danach so klug oder dümmer wie vorher." In einem dritten Abschnitt schildert V. noch verschiedene spiritistische Phänomene, wobei er die Entstehung der sog. Geisterphotographien in sachkundiger Weise erklärt: „Für Fachmänner," so sagt er, „haben diese Photographien wenig Uebernatürliches. Photographen wissen, wie sie die Person, welche im Bilde als Geist erscheinen soll, künstlich auf der Platte erzeugen können, ohne dass der Uneingeweihte etwas davon merkt." In diesem Abschnitt beschreibt er dann die von den Spiritisten mit höchstem Enthusiasmus aufgenommenen Erscheinungen im Hause des englischen Physikers Crookes, welche durch die schöne Florence Cook hervorgerufen und die Ursache wurden, dass Crookes, später auch Zöllner, sich zum Spiritismus bekehrten. Vogel's Buch erschien eher, als die Entlarvung des betreffenden Mediums Flor. Cook in London erfolgte, von der vor einigen Monaten alle Zeitungen voll waren, sonst hätte er gleich bei

dieser Gelegenheit die Nutzanwendung ziehen können, die freilich für jeden Unbefangenen ohnehin nahe genug liegt, dass auch Gelehrsamkeit und Scharfsinn, welche weder dem englischen Crookes noch dem deutschen Zöllner abgesprochen werden können, vor Weiberlist nicht immer schützen, zumal wenn diese mit dem Reize der Schönheit bewaffnet auftritt, wie bei besagter Florence Cook in hohem Maasse der Fall sein soll. Aber auch die Nutzanwendung dürfen wir hier anknüpfen, dass das Argument der Spiritisten, die von ihnen angenommenen Wunder müssten von Jedermann geglaubt werden, weil so gelehrte Leute und „exacte Forscher" wie Crookes und Zöllner daran glauben, nach der Entlarvung der Florence Cook vollständig hinfällig geworden ist. Vielmehr darf die Spitze des Arguments umgekehrt und gesagt werden: Wenn selbst so kluge, „exacte" und in den Tiefen der Naturwissenschaft versirende Leute wie Crookes und Zöllner sich von der List und Gewandtheit spiritistischer Medien haben täuschen lassen, wie viel weniger sind wir anderen armen Sterblichen, die keine neuen Metalle, keine Lichtmühle, keine astrophysischen Gesetze u. s. w. entdeckt haben, vor solcher Bethörung geschützt! Wir müssen also dem Spiritismus um so mehr fern bleiben! Einen ähnlichen Standpunkt nimmt denn auch Vogel im vierten Abschnitt seines Büchleins ein. Er will vernünftigerweise keineswegs das Thatsächliche aller spiritistischer Phänomene rundweg ableugnen, da manche derselben von zuverlässigen Beobachtern so bezeugt worden sind, dass man an der Richtigkeit der Wahrnehmung nicht zweifeln kann. Aber er erhofft (und darin stimmt ihm Ref. durchaus bei) eine einstige anderweitige Erklärung dieser Erscheinungen, als die Spiritisten sie geben, indem sie auf die Geisterwelt verweisen, von der sie sich zu diesem Zweck die allercuriosesten, um nicht zu sagen albernsten und unwürdigsten Vorstellungen zu bilden pflegen; er macht ganz passend darauf aufmerksam, was auch Ref. schon bei anderer Gelegenheit gethan hat, dass der Spiritismus, soweit man sehen kann, schwerlich jemals eine wohlverbürgte neue Wahrheit zu Tage gefördert habe, was nach so unendlich vielem angeblichem Verkehr mit Geistern geradezu vernichtend für die spiritistische Theorie ist. Und dies bestätigt Fechner selbst, indem er erklärt, dass „alle Manifestationen der aus dem Jenseits beschworenen Spirits nur wirre Vorstellungen von diesem Jenseits liefern, die aller Erbaulichkeit, Klarheit und Festigkeit ermangeln." Und ganz elend erscheint hier die Ausflucht der Spiritisten, dass sie es in der Regel mit sehr niedern und ungebildeten, wohl auch lügnerischen Geistern zu thun haben. Ist dies der Fall, so wäre es ja schlimmer als Thorheit, sich mit solchen Wesen abzugeben! Vogel ist vollständig berechtigt, am Schluss seiner Broschüre insbesondere phantastische Naturen vor der Beschäftigung mit dem Spiritismus zu warnen, die im besten Falle eine nicht unbedenkliche zwecklose Spielerei ist, aber für Manche gewiss mehr oder weniger Gefahren in sich birgt, wie denn in den spiritistischen Kreisen Geistesstörungen viel häufiger auftreten sollen, als anderswo. Man überlasse, so ruft er warnend aus, das Studium dieser Zeitkrankheit den Aerzten, Physiologen und Physikern, die sich dazu berufen fühlen. Es ist

ein schlimmes Zeichen, wenn junge Studenten, die sich erst in der dreidimensionalen Welt zurechtzufinden lernen sollen, ihre Zeit mit spiritistischen Studien vergeuden und sogar in Broschüren ihre Commilitonen dazu verführen wollen.

Beiträge zu einer exacten Psycho-Physiologie von Dr. *Eugen Dreher*, Privatdocent an der K. Univers. Halle. Halle, C. E. M. Pfeffer. 1880. (91 S.) 8°.

Diese Beiträge, welche aus einer „Probevorlesung" über das Wesen der Sinneswahrnehmungen, einer „Einladungsschrift" über die vierte Dimension des Raumes, einer „Antrittsvorlesung" über „Nervenfunction und psychische Thätigkeit, einer Notiz betitelt „Studien am Lebensrad u. s. w.", endlich aus „Beiträgen zur Theorie der Farbenwahrnehmung — Resumé aus gehaltenen Vorträgen" bestehen, legen davon Zeugniss ab, dass der Verfasser mit Eifer, Einsicht und Erfolg auf dem von ihm als Psycho-Physiologie bezeichneten Gebiete thätig gewesen ist. Freilich wäre es nach des Refer. Ansicht besser gewesen, wenn Dr. Dreher das Resultat seiner bisherigen Studien in anderer Form dem wissenschaftlichen Publikum vorgelegt hätte, als hier geschehen ist, denn man muss in diesen Vorlesungen und Beiträgen gar Manches mit in den Kauf nehmen, was bekannt, und wiederum Manches, was nichts weniger als „exact" gedacht ist. Sehen wir jedoch davon in dem Vertrauen ab, dass der Verfasser im Fortgang seiner Arbeiten sich der falschen Autoritäten, die ihn zur Zeit noch gefesselt halten, entschlagen und damit von gewissen Hypothesen, welche wenigstens in dem von ihm angenommenen Umfang unhaltbar sein dürften, sich losmachen werde. Auch den weitgehenden Gebrauch des „Unbewussten" in der inneren Thätigkeit wird er einschränken und vor allen Dingen näher bestimmen müssen. Im Leben der Seele spielt das Unbewusste ja unzweifelhaft eine wichtige und leider zur Zeit noch wenig aufgeklärte Rolle, aber es darf doch nicht (vielleicht im Hinblick auf die Hartmann'sche Ansicht) als eine Macht, ein Vermögen für sich betrachtet werden, wie wenn der Verfasser einmal sagt: „das Unbewusste in der Seele vollzieht die der Realität entsprechende Scheidung zwischen innerer und äusserer Welt". Der bei dieser Gelegenheit von dem Verfasser gemachte Unterschied zwischen dem, was dem Bewusstsein entspringt, und dem, was, ursprünglich unbewusst, nur seinen Resultaten nach ins Bewusstsein gelangt, ist dem Referenten auch nicht klar geworden. Denn was „ins Bewusstsein gelangt", kann doch nicht als unbewusste Seelenthätigkeit gefasst werden; was aber den Process des Zustandekommens der Empfindungen und Vorstellungen angeht, so ist derselbe allerwege und in jedem Falle dem Bewusstsein entzogen.

Die Phantasie die „mächtigste von allen unbewussten Gestaltungskräften" zu nennen, geht doch auch zu weit, denn die Phantasie ist weit davon entfernt, bloss unbewusst zu wirken, und die relative Bewusstlosigkeit, mit der manche ihrer Bildungen oder vielmehr Manches bei ihren Bildungen vor sich geht, ist wohl zu unterscheiden von der absoluten Be-

wusstlosigkeit anderer psychischer Vorgänge. — Die Widerlegung der Hypothese von einer vierten Raumdimension ist Dr. Dreher zwar im Allgemeinen gelungen, hätte aber noch einfacher geschehen können, wenn er auf den Begriff selbst der Dimension zurückgegangen wäre. Für den, welcher an dem alten Satze festhält, dass sich in jedem Punkte des Raumes nur drei Linien rechtwinklich schneiden, kann es nur drei Dimensionen geben; lässt man freilich das „rechtwinklich" weg, so können sich unzählige Linien in demselben Punkte schneiden und somit unendlich viele Dimensionen entstehen, aber Dimensionen, die doch alle in die drei alten Dimensionen hineinfallen und den Slade'schen Spirits keine Intermundien bieten. Es bleibt also dabei, dass die vierte Dimension unter allen Umständen ein vollkommener Widerspruch ist, gleich geheimnissvoll für Weise wie für Thoren. Ein richtiger Geist darf als Ding an sich oder als Einheit von Sein und Können ohnehin gar keine Dimension haben, am allerwenigsten vier.

Prof. Zöllners Hypothese einer vierten Dimension des Raumes durch Vernunftgründe und Thatsachen widerlegt von *C. von Richter*, beeidigtem Rechtsanwalte zu Moskau. Leipzig, Fr. Wagner. 1880. (30 S.) 8°.

Zöllner hat in seinen „wissenschaftlichen Abhandlungen" bekanntlich die Annahme einer vierten Dimension des Raumes als nothwendig hingestellt, um zu einer geforderten Erweiterung unserer Raumes-Vorstellung zu gelangen; er hat die Möglichkeit jener Annahme einer vierten Dimension aus Thatsachen nachzuweisen versucht, und drittens aus seiner Hypothese gewisse Thatsachen des sogenannten Spiritismus zu erklären unternommen. Dem entgegen weist uns der Verf. der oben angeführten Broschüre nach, dass wir durch richtiges Urtheilen und Schliessen nicht die Nothwendigkeit, sondern vielmehr die Unmöglichkeit der vierten Dimension im Sinne der von Zöllner aufgestellten Projections-Hypothese erkennen. Soll diese Hypothese der vierten Dimenson eine richtige sein, so muss sie ferner nicht nur die von Zöllner angenommenen spiritistischen Thatsachen erklären, sondern darf sich auch nicht in Widersprüche mit anderen Thatsachen der Erfahrung verwickeln. Hier zeigt nun der Verf., dass die Projections-Hypothese die angeblichen Geistererscheinungen statt sie zu erklären, vielmehr ganz unerklärlich macht und uns ausserdem mit den Thatsachen der Erfahrung in Widerspruch setzt. Der Verf. schliesst folgendermassen: „Ist Alles in der Welt Projection, so fehlt ja der an eine Projection gebundenen Seele jedes Kriterium, um Wahrheit von Trug zu unterscheiden. — Dass unsere Raumvorstellung an gewisse Schranken gebunden ist, können wir nicht leugnen; das ist schon daraus zu ersehen, dass es uns ebenso unmöglich ist, uns das Universum als begrenzt, sowie auch als unbegrenzt vorzustellen, während es eines von beiden doch realiter sein muss. Die Mangelhaftigkeit aber unserer Raumvorstellung berechtigt uns noch gar nicht dazu, dem empirisch uns gegebenen dreidimensionalen Raum sammt den darin befindlichen Objecten

jede selbständige Realität abzusprechen. — Ob es uns je gelingen wird, uns von dem so eben erwähnten wirklichen Widerspruche zwischen dem begrifflichen Denken und dem Vorstellen zu befreien und unsere Raumvorstellung zu erweitern? Die Möglichkeit dürfen wir a priori nicht leugnen. Jedenfalls könnte eine solche Erweiterung nicht im Sinne der (Zöllner'schen) Projections-Hypothese stattfinden."

Ueber Bestrebungen und Ziele der wissenschaftlichen Chemie. Von Dr. *Rich. Meyer* in Chur. (Sammlung gemeinverst. wissensch. Vorträge, herausg. von R. Virchow und Fr. v. Holtzendorff. XV. Ser. Heft 342.) Berlin, C. Habel. 1880. 8°. (52 S.)

Dieser Vortrag legt von einem höheren, wahrhaft philosophischen Standpunkt aus das Wesen der chemischen Forschung in kurzer gemeinverständlicher Weise dar, indem er zugleich die Grenze bezeichnet, zu der das wirkliche Wissen hinsichtlich der Constitution der Körperwelt bisher gelangt ist. Was die Grundlage der heutigen Chemie anbetrifft, die Atomentheorie, so drückt sich der Verfasser hinsichtlich derselben mit grosser Vorsicht aus, indem er nichts weiter behauptet, als dass wir nach dem augenblicklichen Stande der Wissenschaft der Atome als einer unentbehrlichen Hypothese bedürfen; er entwickelt aber vom Standpunkt dieser Theorie aus die der chemischen Forschung vorliegenden näheren und entfernteren Fragen, so z. B. die nach dem Wesen der chemischen Verwandtschaft, deren Beantwortung vielleicht die Ermittelung der Gestalt und räumlichen Gruppirung der Atome zur Voraussetzung hat; ferner die nach der Natur der Elemente und nach der Ursache ihrer Verschiedenheit, wobei es sich wieder fragt, ob die Atome wirklich untheilbar und einfach sind, wie die bisherige Annahme ist, oder ob sie vielleicht aus noch einfacheren Grundstoffen, am Ende gar aus sehr feinen Theilen einer einzigen Urmaterie bestehen, worauf merkwürdige Beziehungen zwischen den physikalischen und chemischen Eigenschaften der Elemente und ihrer Atomgewichte hinweisen. Der Vortrag, dem eine Reihe höchst instructiver Anmerkungen beigefügt ist, erscheint, da sein Inhalt aus gründlicher Kenntniss und eingehender Beschäftigung mit der Sache geschöpft ist, im hohen Grade geeignet, auch dem mit chemischen Dingen weniger Vertrauten ein klares, lebendiges Bild von dem innern Leben dieser Wissenschaft zu geben, über deren so häufig rein handwerksmässigen Betrieb man nicht die tieferen, eigentlichen Aufgaben, denen sie obliegt, übersehen darf.

Voltaire-Studien. Von Dr. *Richard Mayr*. Wien, C. Gerold's Sohn. 1879. (120 S.) 8°. (Aus dem Julihefte des Jahrg. 1879 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der k. Acad. d. W. besonders abgedruckt.)

Diese Studie kann als Ergänzung der berühmten Strauss'schen Vorlesungen betrachtet werden, insofern sie Voltaire als Historiker und Geschichtsphilosophen näher schildert. Wir erhalten darin ein mit Klarheit, Lebendigkeit und Geist ausgeführtes, durch eine grosse Menge Citate

aus Voltaire's Schriften verdeutlichtes Bild des Vaters der „Philosophie der Geschichte", das der Verfasser mit viel Liebe, vielleicht nur mit allzuviel Vorliebe gezeichnet hat. Denn so wenig Ref. in die meistens von ultramontaner Seite ausgehenden heftigen Schmähungen auf Voltaire, die seit den Tagen der Romantik sich mit ungeschwächter Zähigkeit immer wieder erneuern, einstimmen mag, so wenig kann er doch dem fast unbedingten Panegyrikus sich anschliessen, den Mayr, von Strauss' kritischerer Weise abweichend, seinem Helden hält und gegen den er doch selbst ein hinlängliches Gegengewicht schafft durch Beibringung zahlreicher wörtlicher Anführungen aus Voltaire, aus welchen dessen oft irrthümliche, einseitige und oberflächliche Auffassung, ja starke Uebertreibungen und Bosheiten erhellen. Voltaire's Verdienst als Historiker, als Geschichts- und Religionsphilosoph ist es, dem officiellen Schein einer optimistisch gefärbten Weltanschauung gegenüber einen nüchternen Ton angeschlagen und von einer gesunderen Psychologie aus, durch Witz und Geist unterstützt, eine unbefangenere Ansicht der menschlichen Dinge geltend gemacht zu haben. Er hat immer Vernunft und Toleranz gepredigt, immer gegen Verfinsterung und Tyrannei gekämpft. Dies Lob soll ihm ungeschmälert bleiben. Aber mit der Aufklärung als Oppositionsprincip allein ist's doch nicht gethan. Voltaire hat vielfach, wie das Sprüchwort sagt, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet; er hat überhaupt die tiefern Fragen des sittlichen, religiösen und socialen Lebens entweder gar nicht berührt, oder sie mit irgend einer klingenden Formel abgethan, die dem eingehenderen Denken nicht Stich hält. So anregend daher auch seine historischen Ansichten sind, so wenig können sie doch befriedigen, und Mayr's schliessliche Parallele Kant's und Voltaire's gibt, wenn sie auch nur kurz und flüchtig ausfällt, schon der Fingerzeige genug, aus denen hervorgeht, dass des Letzteren religions- und geschichtsphilosophische Ideen nur als ein Durchgangspunkt für die Entwicklung dieser noch so wenig fortgeschrittenen Wissenschaft betrachtet werden dürfen.

Neu eingegangene Schriften.

Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausg. von J. H. v. Kirchmann. 5. Aufl.

Uphues, K., Das Wesen des Denkens nach Platon.

Koch, Ant., Die Psychologie Descartes'.

Schneider, Gottfried, Entwurf einer rationalen Seelenlehre.

Krause, Albr., Populäre Darstellung von I. Kant's Kritik der reinen Vernunft.

Seoane, Marquis de, Philosophie elliptique du latent operant. P. II.

Deisenberg, W., Theismus und Pantheismus.

Radenhausen, C., Christenthum ist Heidenthum, nicht Jesu Lehre.

Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft XVIII.

Kirchner, Fr., Katechismus der Sittenlehre.

Fischer, Kuno, G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. Theil 1. 2.

Kampe, Fr., Der Mendelssohn'sche Phaedon in seinem Verhältniss zum platonischen. Hallesche Inaugural-Dissertation.

Schmidt, P., Kant, Schiller, Vischer: Ueber das Erhabene. Hallesche Inaug.-Dissertation.

Lorenz, O., Begriff und Wesen des Uebels. Hallesche Inaug.-Dissertation.

Schwarze, Al., Die Stellung der Religionsphilosophie in Herbart's System. Hallesche Inaug.-Dissertation.

Stein, P., De Aristophanis Ecclesiazusarum argumento e quarto reipublicae Platonis libro sumpto. Hallesche Inaug.-Dissertation.

Harnisch, F. W., Das Leiden, beurtheilt vom christlichen Standpunkt. Hallesche Inaug.-Dissertation.

Runze, Max, Kant's Kritik an Hume's Skepticismus. Greifswalder Inaug.-Dissertation.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Zur Encyclopädie. Zeitschriften.** Michelet, C. L., das System der Philosophie als exacter Wissenschaft. 4. Bd., enthaltend die Philosophie der Geschichte. 2. Abth. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung. n. 6 M. [S. ob. Bd. XV S. 563.] — v. Kirchmann, Katechismus der Philosophie. (Weber's illustrirte Katechismen, No. 84. 2. Aufl. 8. Leipzig, Weber. Geb. n. 2 M. 50 Pf. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 12. Bd. 4. Heft. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. n. 2 M. 40 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Uphues, K., das Wesen des Denkens nach Platon. 8. Landsberg a. W., Schönrock's Verlag. n. 3 M. — Freund, W., Cicero historicus. Cicero's Geschichtsangaben über die bedeutendsten griechischen und römischen Staatsmänner, Dichter, Historiker, Philosophen, Mathematiker, Redner und Künstler. 8. Leipzig, Violet. n. 2 M. — Werner, K., Johannes Duns Scotus. 8. Wien, Braumüller. n. 10 M. — Danzel, Th. W., und G. E. Guhrauer, Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke. 2. Aufl. Herausgegeben von W. v. Maltzahn und R. Boxberger. Lief. 14, 15. 8. Berlin, Th. Hofmann. à n. 1 M. [S. ob. S. 121.] — Fischer, K., G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. 2 Bde. 8. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. n. 8 M., I. n. 4 M 50 Pf., II. 3. Aufl. n. 3 M. 50 Pf. — Krause, A., populäre Darstellung von Imm. Kant's Kritik der reinen Vernunft. 8. Lahr, Schauenburg. n. 2 M. 40 Pf. — Knoodt, P., Anton Günther. Eine Biographie. 2 Bde. 8. Wien, Braumüller. n. 12 M.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Reichenbach, A., die einheitliche Weltanschauung und die Grundzüge des menschlichen Gesellschaftslebens. 8. Berlin, Issleib. n. 6 M., geb. n. 7 M. 50 Pf.

IV. **Zur Naturphilosophie.** Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Auswahl in 6 Bänden. Lief. 5, 6, 7, 8, 9, 10. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Buchh. à n. 1 M. [S. ob. S. 122.] — Maxwell, J. C., Substanz und Bewegung. Uebersetzt von E. von Fleischl. 2. Abdruck. 8. Braunschweig, Vieweg & Sohn. n. 1 M. 20 Pf. — Schmidt, A., zur Vivisectionsfrage. Vier offene Briefe. 8. Dorpat, Karow. n. 1 M.

V. **Zur Ethik und Culturgeschichte.** Carneri, B., Grundlegung der Ethik. Wien, Braumüller. n. 9 M. — Grapengiesser, C., Sprüche aus dem Leben für das Leben. 16. Dresden, v. Grumbkow. n. 3 M., geb. baar 4 M.

VI. **Zur Anthropologie und Psychologie.** Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben von A. Ecker und L. Lindenschmit. 13. Bd. 1 u. 2. Viertel-

jahrsheft. 4. Braunschweig, Vieweg & Sohn. n. 18 M. — Reich, E., das Leben des Menschen als Individuum. 8. Berlin, Hempel. n. 7 M. — Hagemann, G., Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen etc. 4. Aufl. 8. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandl. n. 2 M. 25 Pf. — Studien, psychische. Herausgegeben und redigirt von A. Aksakow. 8. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Leipzig, Mutze. Halbjährlich n. 5 M. — Arbes, J., meine Forschungen im Gebiete des Geistes. Zwei empirisch-philosophische Untersuchungen. 8. Pilsen, Maasch. n. 1 M. 50 Pf. — Kant, I., von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. (Haus-Bibliothek Bd. 2.) 16. Leipzig, Goldhausen. n. 20 Pf.

VII. Zur Religionsphilosophie. Pfaff, F., Gott und die Naturgesetze. (Sammlung von Vorträgen, herausgegeben von W. Frommel und F. Pfaff. 5. Bd. (10 Hefte.) Heft 1. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchh. Einzelpreis n. 60 Pf., Subscriptionspreis pro 10 Hefte n. 4 M. — Haupt, E., die pädagogische Weisheit Jesu in der allmäligen Enthüllung seiner Person. 8. Gütersloh, Bertelsmann n. 60 Pf. — Schneemann, G., weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse. Dogmengeschichtliche Studie. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagsbuchh. n. 3 M. 20 Pf.

VIII. Zur Pädagogik. Beiträge zum deutschen Unterrichtswesen. 8. Berlin, A. Klein's Verlag. n. 1 M. 50 Pf. — Anzeiger für die neueste pädagogische Litteratur. Herausgegeben von H. E. Stötzner. 10. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 1 M. — Archiv, pädagogisches. Centralorgan für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von Krumme. 23. Jahrg. 1881. (10 Nrn.) Nr. 1. 8. Stettin, Herrcke und Lebeling. pro cplt. n. 16 M. — Blätter, christlich-pädagogische, für die österreichisch-ungarische Monarchie. 4. Jahrg. 1881. Nr. 1. 8. Wien, Steckler. pro cplt. n. 4 M. — Blätter, rheinische, für Erziehung und Unterricht. Begründet von A. Diesterweg, fortgeführt von W. Lange. Jahrg. 1881. (6 Hefte.) 1. Heft. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg. pro cplt. n. 8 M. — Cornelia, Zeitschrift für häusliche Erziehung, herausgegeben von C. Pilz. 35. Bd. Leipzig, Kempe. pro cplt. 2 M. 25 Pf. — Lehrerzeitung, allgemeine deutsche. Red.: M. Kleinert. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Lehrerzeitung, allgemeine österreichische. Herausgegeben von J. Heinrich. 9. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Prag, Tempsky. Vierteljährlich n. 2 M. — Literaturblatt, pädagogisches, und Rundschau auf dem Gebiete der Pädagogik. Herausgegeben von W. Werther. 3. Jahrgang. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Berlin, Wohlgemuth's Verlagsbuchhandlung. pro cplt. n. 4 M. — Magazin für Lehr- und Lernmittel. Herausgegeben von C. Schröder. 5. Jahrg. 1881. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Magdeburg, Friese. Vierteljährlich n. 1 M. — Sammelmappe, pädagogische. Heft 48. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. 20 Pf. Inhalt: Vorträge, gehalten in der pädagogischen Gesellschaft zu Leipzig. Herausgegeben von F. Dix. [S. Bd. XVI S. 186 f.] — Schulblatt, evangelisches, und deutsche Schulzeitung. Herausgegeben von F. W. Dörpfeld. 25. Bd. 1881. (18 Hefte.) 1. Heft. 8. Gütersloh. Bertelsmann. pro cplt. n. 6 M. — Schulblatt, katholisches. 27. Jahrg. 1881. (8 Hefte.) 1. Heft. 8. Ober-Glogau, Handel. pro cplt. n. 3 M. — Schulblatt, preussisches. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Danzig, Homann's Buchh. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulblatt für die Provinz Brandenburg, herausgegeben von K. Bormann, C. Reichhelm und Schaller. 46. Jahrg. 1881. 1. und 2. Heft. 8. Berlin, Wiegandt und Grieben in Comm. pro cplt. n. 5 M. 50 Pf. — Schulbote, süddeutscher. Eine Zeitschrift für das deutsche Schulwesen. Red.: F. Kübel. 45. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Stuttgart, J. F.

Steinkopf. pro cplt. n. 4 M. — Schulfreund, Tyroler. Herausgegeben von J. Fischnaler. 2. Jahrg. 1881. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Innsbruck, Wagner'sche Universitäts-Buchhndlg. Vierteljährlich n. 1 M. — Schulmann, der praktische. Archiv für Materialien zum Unterricht in der Real-, Bürger- und Volksschule. Herausgegeben von A. Richter. 30. Bd. 1. Heft. 8. Leipzig, Brandstetter. pro cplt. n. 10 M. — Schulwochenblatt, württembergisches. Red.: Burk. 33. Jahrgang. 1881. Nr. 1. 4. Stuttgart, Belser'sche Verlagsbuchhandlung. pro cplt. n. 5 M. 20 Pf. — Schulzeitung, neue deutsche. Red.: Winkler. 11. Jahrg. 1880. (52 Nrn.) Nr. 1. Fol. Berlin, Schwartz'sche Buchh. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, hannoversche. Herausgegeben von H. Wanner. 17. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Hannover, Hellwig'sche Verlagsbuchhandlung. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, preussische. Organ des Landesvereins preussischer Volksschullehrer. Herausg. von L. W. Seyffarth und W. Lahn. 19. Jahrg. 1881. (104 Nrn.) Nr. 1. 4. Oranienburg, Freyhoff. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, sächsische. Herausg.: Berthelt, Heger, Lansky, Petermann. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Schulzeitung, schleswig-holsteinische, eine pädagogische Wochenschrift. Red. von A. Stolley. 29. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Flensburg, Westphalen. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Studien, pädagogische. Neue Folge. Herausgegeben von W. Rein. Jahrg. 1881. (4 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Pfeil. pro cplt. n. 3 M. 60 Pf.; einzeln à Heft n. 1 M. — Zeitschrift, katholische, für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von Velten. 30. Jahrg. 1881. 1. Liefg. 8. Düsseldorf, Schwann'sche Verlagshandlung. pro cplt. n. 3 M. — Böhm, J., praktische Erziehungslehre für Seminaristen und Volksschullehrer. München, Expedition des Königl. Central-Schulbücher-Verlags. 8. baar 2 M. 50 Pf. — Hoffmann, H., die Erziehung zur Production, die Aufgabe der realistischen Pädagogik. 8. Köln, Mayer. n. 4 M. — Kellner, L., Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern. 3. Aufl. 3. Bd. 8. Essen, Bädeker. n. 3 M. [S. ob. S. 124.] — Schumann, J. Ch. G., Geschichte der Pädagogik im Umriss. 2. Aufl. 8. Hannover, Meyer. n. 3 M. — Grasberger, L., Erziehung und Unterricht im classischen Alterthum. 3. Theil. Die Ephebenbildung oder die musische und militärische Ausbildung der griechischen und römischen Jünglinge. 8. Würzburg, Stahel'sche Buchhandlung. n. 12 M. 30 Pf. — Walter, L., Bertha von Marenholtz-Bülow in ihrer Bedeutung für das Werk Friedrich Fröbel's. Ihr Leben und ihre Schriften. 8. Dresden, Huhle. n. 1 M. 50 Pf. — Kehr, C., Geschichte der Methodik des deutschen Volksschulunterrichts. 9. Heft. 8. Gotha, Thienemann. n. 2 M. [S. ob. Bd. XVI S. 511.] — Schulze, G., Grundriss der Volksschul-Pädagogik. 2. Theil: System der Volksschul-Pädagogik. 2. Aufl. 8. Rheydt, Langewiesche. — Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Herausgegeben von W. Hirschfelder und H. Kern. 35. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. pro cplt. n. 20 M. — Lieven, H., die Revision des Lehrplanes der Gymnasien des Dorpater Lehrbezirks nach ihren allgemeinen Gesichtspunkten erörtert. 8. Riga, Kymmel's Verlag. n. 1 M. 50 Pf. — Rappold, J., unser Gymnasium. Erwägungen und Vorschläge zu Methode und Lehrplan. 8. Pichler's Wittwe und Sohn. n. 2 M. 40 Pf. — Menge, Gymnasium und Kunst (Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik.) 10 11 von H. Blümner. — — der Kunstunterricht am Gymnasium. (Desgl.) — — Einführung in die antike Kunst. (Desgl.) — Centralorgan für die Interessen des Realschulwesens, herausgegeben von M. Strack. 9. Jahrg. 1881. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Berlin, Friedberg & Mode. Halbjährl. n. 8 M. — Zeitschrift für das Realschulwesen. Herausgegeben von

J. Kolbe, A. Bechtel und M. Kuhn. 6. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Wien, Hölder. pro cplt. n. 12 M. — Oesterreichs Realschule. Zeitschrift für den heimischen Lehrerstand. Redigirt von J. Umlauft. 1. Jahrg. 1881. Nr. 1. 8. Wien, Sallmayer'sche Buchh. pro cplt. n. 8 M., halbjährl. n. 4 M. 20 Pf., vierteljährl. n. 2 M. 20 Pf. — Mittelschulen, die deutsch-evangelischen, in Siebenbürgen und die denselben drohende Gefahr. 8. Leipzig, O. Wigand. 1 M. 50 Pf. — Schmidt-Rimpler, H., Universität und Specialistenthum. Rede. 8. Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchh. 75 Pf. — Bildungs-Verein, der, Zentralblatt für das freie Fortbildungswesen in Deutschland. Red.: J. Lippert. 11. Jahrg. 1881. Nr. 1. Fol. Berlin, Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung. Vierteljährl. n. 1 M. — Zeitschrift für weibliche Bildung in Schule und Haus. Herausgegeben von R. Schornstein. 9. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Leipzig, Teubner. Halbjährl. n. 6 M. — Bahnen, neue. Organ des allgemeinen deutschen Frauen-Vereins. Herausge. von L. Otto u. A. Schmidt. Jahrg. 1881. 24 Nrn. Nr. 1. 4. Leipzig, Schäfer. pro cplt. n. 3 M. — Zeitschrift für mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht. Herausgegeben von J. C. V. Hoffmann. 12. Jahrg. 1881. (6 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Teubner. pro cplt. n. 10 M. 80 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Aristotelis de arte poetica rec. Christ. (Philol. Anz. 8. 9 v. F. Susemihl.)
Bahnsen, Realdialektik. (Gegenwart 3 v. H. Herrig.)
Bahnsen, der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. (Gegenwart 3 v. H. Herrig; Liter. Merkur 7 v. H. Spatzier.)
Bernays, zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama. (Dtsche. Literaturztg. 4.)
Bernheim, Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie. (Gött. gel. Anz. 51 v. A. Stern; Im neuen Reich 52; Dtsche. Literaturztg. 3 v. H. Spitta.)
Beyersdorf, die Raumvorstellungen. (Dtsche. Literaturztg. 1881 Nr. 1 v. C. Stumpf.)
Biedermann, Philosophie der Begriffswissenschaft. 3. Thl.: Die Lebensweisheit. (L. C. 51.)
Binde: Das Soll und Haben der Menschheit. (L. C. 1881, 1.)
Boetii commentarii in Aristotelis *περὶ ἑρμηνείας* recensuit Meiser. (Dtsche. Literaturztg. 1880, 11 v. H. Usener; L. C. 1881, 2.)
Brown, Science for all. (Academy 449.)
Bruni, Jordani, opera latine conscripta rec. Fiorentino. (Gött. gel. Anz. 1881, Nr. 1. 2 v. C. Sigwart.)
Budinszki, die Universität Paris. (Histor. Ztschr. N. F. 9, 2.)
Ciceronis Cato maior von Lahmeyer. 4. Aufl. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)
Cicero Cato maior von Sommerbrodt. 8. Aufl. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 8, 12 v. Th. Schiche.)
Ciceronis Cato maior von Tücking. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)
Ciceronis Laelius von Tücking. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)
Cicero de officiis ed. Heine. 5. Aufl. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. v. Th. Schiche.)
Ciceronis scripta philosophica recogn. C. F. W. Müller. (Ztschr. für Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)
Ciceronis somnium Scipionis, erkl. von Meissner. 3. Aufl. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)

Ciceronis Tusculanarum disputationum v. Tischer-Sorof. 7. Aufl. (Ztsch. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)
Corssen de Posidonio Rhodio. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)
Cotterill, Peregrinus Proteus. (Dtsche. Litteraturztg. 13 v. E. Z.)
Dessauer, Blüten und Knospen der Humanität. (Voss. Ztg. 351.)
Diercks, Entwickelungsgeschichte des Geistes der Menschheit. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 51.)
Dreher, Ton und Wort. (Neue Berl. Musikztg. 2.)
du Prel, die Planetenbewohner u. die Nebularhypothese. (Dtsche. Literaturztg. 11.)
Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. (Dtsche. Literaturztg. 4 v. R. Eucken.)
Falke, Geschichte des modernen Geschmacks. (Gegenwart 1 v. F. Luthner.)
Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 1. Bd. 1. und 2. Abth. 3. Aufl. (Dtsche Literaturztg. 1881, Nr. 2 v. Z[eller].)
Frantz, Schelling's positive Philosophie. (Gegenwart 3 v. H. Herrig.)
Gierke, Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien. (L. C. 4.)
Göbel, R., über den platonischen Parmenides. (Philol. Anz. 8. 9 von E. J. Liebhold.)
Griffith, the ABC of philosophy. (Academy 449.)
Gude, die Gesetze der Physiologie und Psychologie über Entstehung der Bewegungen etc. (L. C. 4.)
Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden. (L. C. 51.)
Gustafson, de Ciceronis primo de finibus bonorum et malorum libro. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)
Hartfelder, die Quellen von Cicero's Büchern de divinatione. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)
v. Hartmann, zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. (Dtsche. Literaturztg. 4 v. F. Paulsen.)
v. Hartmann, die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. (Liter. Merkur 6 v. H. Spatzier.)
Haym, Herder. (Prot. Kirchenztg. 51 v. O. Pfleiderer.
Heine, de ratione quae Platoni cum poetis Graecorum intercedit. (L. C. 1881, 1.)
v. Hellwald, der vorgeschichtliche Mensch. (L. C. 4.)
v. Hellwald, Naturgeschichte des Menschen. (Literar. Merkur 7 von Ph. Stein.)
Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)
Hoffmann, L., Thier-Psychologie. (L. C. 1881, 1.)
Hoppe, die persönliche Denkthätigkeit. (Ztschr. f. kathol. Theol. 5, 1 v. Wieser.)
Kirchner, Ethik. (Voss. Ztg. 351.)
Kreyher, die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens. (Theol. Literaturbl. 1880, 51.)
Laas, Idealismus und Positivismus. (Dtsche. Literaturztg. 3 v. A. Riehl.)
v. Leclair, der Realismus der modernen Naturwissenschaft. (Ztschr. f. österr. Gymnasien 31, 11 v. Meinong.)
Lehmann, über Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurtheilung derselben. (Voss. Ztg. 351; Dtsche. Literaturztg. 1881, 1.)
Liard, die neuere englische Logik. (Dtsche. Literaturztg. 5 v. Ebbinghaus.)
Lippert, der Seelencult. (Dtsche. Literaturztg. 1881, Nr. 1.)
Luthardt, die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Consequenzen. (Friedensbote 10.)

Mayr, Beiträge zur Beurtheilung G. E. Lessing's. (Dtsche. Literaturztg. 13 v. Erich Schmidt.)

M. Mendelssohn's philosophische Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik von M. Brasch. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 4.)

Mettauer, de Platonis scholiorum fontibus. (Dtsche. Literaturztg. 1881, 2 v. U. v. Wilamowitz-Möllendorf.)

v. Meyer, unsere Sprachwerkzeuge und ihre Verwendung. (Dtsche. Literaturztg. 12.)

Monek, an introduction of logic. (Academy 449.)

M. Müller, Ursprung der Religion. (Gegenwart 3 v. H. Herrig.)

Münz, die Erkenntniss- und Sensationstheorie des Protagoras. (Dtsche. Literaturztg. 12 v. E. Heitz.)

Münz, die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie. (Dtsche. Literaturztg. 12 v. E. Heitz.)

v. Oettingen, Goethe's Faust. 2. Thl. (L. C. 51.)

Osthoff, das physiologische und psychologische Moment in der sprachlichen Formbildung. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. F. Seiler.)

Pascal, the provincial letters ed. by John de Soyres. (Academy 452 v. Mark Pattison.)

Pesch, institutiones philosophiae naturalis. (Ztschr. f. kathol. Theol. 5, 1 v. Egger.)

Preyer, naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. (Voss. Ztg. 27.)

Rabus, die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik. (L. C. 3; Dtsche. Literaturztg. 5 v. Ebbinghaus.)

Radenhausen, Christenthum und Heidenthum. (Voss. Ztg. 350.)

Reich, das Leben des Menschen als Individuum. (Voss. Ztg. 357.)

Rethwisch, der Begriff der Definition. (Liter. Merkur 7 v. H. Spatzier.)

Ritter, nouvelles recherches sur les Confessions et la correspondance de J. J. Rousseau. (Revue crit. 3.)

Ryland, a student's handbook of psychology and ethics. (Academy 449.)

Schmitz, Matrikeln der Universität Köln. (Histor. Zeitschr. N. F. 9, 2.)

Schütz, der sogenannte Verstand der Thiere. (L. C. 1881, 1.)

Senecae dialogi ed. Vahlen. (Revue critique 52 v. E. Chatelain.)

Senecae epistulas ed. Buecheler. (Dtsche. Litteraturztg. 12 v. H. J. Müller.)

v. Stein, L., die Frau auf dem socialen Gebiete. (L. C. 4.)

Steinthal, gesammelte kleine Schriften. I. (Gött. gel. Anz. 3 von A. Bezzenberger.)

Stern, die Philosophie und die Anthropogenie des Prof. Dr. Ernst Haeckel. (L. C. 1881, 1.)

Strauss' gesammelte Schriften. (Histor. Ztschr. 45, 2 v. H. Holtzmann.)

Stricker, Studien über die Sprachvorstellungen. (L. C. 1881, 1.)

Stugau, philosophische Briefe an eine Frau. (Im neuen Reich 1881, 3.)

Taine, der Verstand. (Dtsche. Litteraturztg. 12 v. O. Liebmann; Im neuen Reich 3.)

Thilo, kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. (Dtsche. Litteraturztg. 11 v. Freudenthal.)

Scientific transcendentalism by D. M. (Academy 449.)

Tschofen, die Philosophie A. Schopenhauer's. (L. C. 3.)

Vahlen, adnotationes ad libellum de sublimitate. (Dtsche. Litteraturztg. 11 v. v. Wilamowitz-Möllendorf.)

Volkelt, Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie. (Dtsche. Litteraturztg. 11 v. Vaihinger.)

Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 2. (Gegenwart 3 v. H. Herrig; Im neuen Reich 5 v. H. V[aihinger?].)

Witte, die Philosophie unserer Dichterheroen. (Dtsche. Litteraturztg. 13 v. E. Laas.)

Zeller, Vorträge und Abhandlungen. (Histor. Ztschr. 45, 2 v. H. Holtzmann.)
Zoechbauer, zu Cicero's Büchern de divinatione. (Ztschr. f. Gymnasialwesen 12 v. Th. Schiche.)

Aus Zeitschriften.

Monatsbericht der K. Preussischen Academie der Wissenschaften, 1880, Sept.-Oct. Gerhardt, Zwei neu aufgefundene Leibnizische Manuscripte.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1881. No. 1. A. Fouillée, Le néo-kantisme en France. I. La morale criticiste. — E. Naville, Les conséquences philosophiques de la physique moderne. — Herbert Spencer, III. De l'intégration politique. — Notes et documents: Descartes et la Convention nationale. — Analyses et comptes rendus: Fowler, Bacon's Novum Organum with Introduction etc. — Wundt, Gehirn und Seele. — Revue des périodiques étrangers: Mind. — The Journal of speculative Philosophy. — The Platonist. — No. 2. A. Espinas, La philosophie en Écosse depuis le commencement du XIIIe siècle: Première période. — Herbert Spencer, De la différenciation politique. — H. Lachelier, L'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes. — Analyses et comptes rendus: Colsenet, La vie inconsciente de l'esprit. — Pompeyo Gener, La mort et le diable: histoire et philosophie de deux négations suprêmes. — E. Krause et Ch. Darwin, Erasmus Darwin. — A. Marty, Die Frage nach der geschichtlichen Entwickelung des Farbensinnes. — Sergi, Sulla natura dei fenomeni psichici: studio di psicologia generale. — Maugeri, Il positivismo e il rationalismo. — Revue des périodiques Étrangers: La Filosofia delle scuole italiane.

La filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale. Roma. Vol. XXII. 2a. F. Tocco, Filosofia di Kant. — Ter. Mamiani, Sulla Psicologia e la Critica della Conoscenza. Quarta ed ultima lettera al prof. Seb. Turbiglio. — A. Chiappelli, Del vero senso dell' *αἰτία* (causa) nel Filebo platonico. — Bibliografia: 1) F. Balsano e V. Julia. — 2) A. Valdarnini. — 3) J. J. Hoppe. — 4) Vinc. di Giovanni. — 5) A. Pozzi. — Periodici di Filosofia. — Vol. XXII. 3a. Francesco Bertinaria, Il problema critico esaminato dalla Filosofia trascendente. — P. D'Ercole, Le idee cosmologiche positive di R. Ardigo. — Luigi Ferri, Il Positivismo e la Metafisica. — Bibliografia: 1) Bonafede. — 2) Naville. — 3) Flammarion. 4) Paoli. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Miscellen.

Francesco Buonamici in einem kaum mehr dem Namen nach bekannten Werke über die Poetik des Aristoteles unter dem Titel:

> „Discorsi poetici nella accademia Fiorentina. In difesa d'Aristotile. Dell' Eccellentiss. Filosofo Messer Francesco Buonamici. Fiorenza. MDXCVII."

theilt im zweiten Ragionamento, worin delle parti essentiali della poesia gehandelt wird, das folgende vergessene Gedicht von Petrarca mit:

S. 28. Fondo le mie speranz' in fragil' vetro,
E' miei vani pensier' dipingo in aria:
Penso pur' gir' avanti, e torno a dietro
Fortun' al mio voler' sempre è contraria.
Pace domando, e crudel guerra impetro:
Ne puoss' altro sperar' in donna varia.
Perchè l'è più leggier' ch'al vento foglia,
E mille volte il giorno cangia voglia.

Buonamici selbst bemerkt, dass es im Canzoniere fehle, und gibt an, dass er es bei einem gelehrten Freunde Lorenzo Romuleo, nach andern Dingen suchend, entdeckte, und zwar in Musik gesetzt. Hier sind seine eigenen Worte:

> S. 27. Et io scorrendo, per altri miei affari, i canzonieri antichi a' quattro, scritti da Guittone & da altri di que primi tempi, nello studio di Lorenzo Romuleo, huomo intendente delle lettere pulite, ne ritrovai uno in musica del Petrarca, il quale non é saltato nel canzoniere, ò perché di già pubblicato, ò pure rifiutato da lui, per la sorte della rima, o per bassezza del concetto, non so.

Schliesslich meint Buonamici (S. 28), Petrarca habe dieses Gedicht vielmehr des erniedrigenden Gedankens wegen (per humiltà di sentenza), den es zum Ausdruck bringt, als aus einem andern Grunde verworfen und ausgeschieden: ein Schicksal, das wie Buonamici bemerkt, auch dem andern, uns durch eine glückliche Fügung erhaltenen „Amor quando fioria" (vgl. Rime di Petr., Mailänder Ausg. v. 1834, Vol. II., S. 72) von Seite des strenge Selbstkritik übenden Dichters zugedacht war. Buonamici glaubt dies erschliessen zu dürfen aus gewissen Aufzeichnungen Petrarca's selbst (ove egli notava diversi giudicij), welche sich in Händen Lodov. Becadelli's, Erzbischofs von Raugia, befanden, wo das Lied „Amor quando fioria" vom Dichter selbst als ein „plebejisches Lied" bezeichnet war.

Sollte dieser litterarische Fund in einem philosophischen Werke nicht für die Leser der philosophischen Monatshefte von einigem Interesse sein?

Innsbruck. C. S. Barach.

Spinoza-Ausgabe.

Das Haupt-Comité für die Errichtung eines Denkmals für Spinoza hat bei seiner Auflösung den Beschluss gefasst, die noch übrigen Gelder zur Unterstützung einer neuen stattlichen Ausgabe der sämmtlichen Werke Spinoza's zu verwenden, und hat die Herren Dr. J. van Vloten und Prof. Dr. J. P. N. Land beauftragt, diese Ausgabe vorzubereiten.

Im Interesse der Unternehmung wird jetzt eine freundliche Bitte gerichtet an alle Herren Bibliothekare und Besitzer von Autographen um Mittheilung etwaiger Hss. und Autographen Spinoza's, damit die Ausgabe so vollständig wie möglich erscheine.

Gef. Mittheilungen aller Art bittet man zu richten an die Verlagsbuchhandlung von Martinus Nijhoff im Haag.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Lessing und Kant.

Ein kleines Gedenkblatt.

αὐτὰρ ἐπεὶ μὲν τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.
Hesiod. Op. et D. v. 121—3.

Schwand auch schon längst die goldene Zeit dahin,
So walten sie durch Gottes Rath hienieden
Zum Schutz der Menschheit noch als edle Geister.

Grade sind es hundert Jahre, seit Lessing starb, und zu gleicher Zeit Kant sein grösstes Werk, die Kritik der reinen Vernunft vollendete [1]). Da erscheint es angemessen, hier mit einigen Worten, zwar ohne Ostentation und eitle Lobrednerei, aber doch in gerechter Dankbarkeit und Verehrung an die Verdienste beider grossen Männer zu erinnern, mögen auch diese Verdienste noch so oft schon und viel besser hervorgehoben worden sein.

Wohl lassen Lessing und Kant sich untereinander vergleichen, denn wenn auch ihre Wege sich vielfach trennten, so waren sie doch über die letzten Ziele menschlichen Strebens miteinander einig, und so Eigenartiges Jeder von ihnen leistete, so lässt sich doch nicht verkennen, dass die aus der Tiefe des Zeitbewusstseins stammende Anschauung, welche allen ihren Geistesthaten den Stempel aufgedrückt hat, wesentlich dieselbe ist. Beide nämlich beseelt dieselbe Idee der energischen Selbstständigkeit der Vernunft, die sich selbst

1) Lessing starb am 15. Februar 1781, und Kants Dedication an den Minister v. Zedlitz ist am 29. März desselben Jahres datirt.

und an ihr alles Andere misst. Diese Vernunft scheint ihnen dazu bestimmt, ihr inneres Wesen in beharrlichem Streben über das unmittelbar Gegebene hinweg freithätig zu einer Welt geistiger Schönheit und Herrlichkeit auszuprägen. Indem sie beide, jeder auf seine Art diese Grundanschauung mit ebenso viel Tiefsinn als logischer Schärfe in unvergänglichen literarischen Schöpfungen geltend zu machen verstanden, sind sie dadurch ihrem Zeitalter reformatorisch vorangeschritten und werden allen nachfolgenden Geschlechtern ein nachahmungswerthes Vorbild bleiben.

Lessing, den Jahren nach der jüngere, seinen Werken nach der frühere von Beiden, hatte unsere deutsche Nationalliteratur in zwar unverächtlichen, aber doch unfertigen und einseitigen Bestrebungen befangen vorgefunden. Aus diesen erhob er sie durch eine glückliche Vereinigung des idealen und des realistischen Elementes, der Kunst mit der Natur, und gelangte nach manchen Ansätzen und Versuchen zu jenem Mittelmass des poetischen Mustertypus, nach welchem später noch die grossen Dioscuren von Weimar weiter bauen sollten. Als Kunstkritiker erschloss er das Wesen der verschiedenen Dichtungsarten und das Verhältniss der Poesie überhaupt zur Plastik und Malerei, indem er deren Grenzen und inneres Lebensprinzip bestimmte, blieb aber nicht bei der blossen Theorie stehen, sondern trat zugleich selbst mit dichterischen Schöpfungen hervor. Insbesondere verdanken wir seinen Dramen die Gründung einer deutschen Schaubühne, welcher er zur Bestimmung gab, das nationale Moment mit dem allgemein menschlichen auszugleichen. Dann aber griff er nicht minder bahnbrechend, wie er auf dem Felde des aesthetischen Geschmacks und der Dichtkunst gewaltet hatte, in jenen anderen grösseren Kampf ein, der auf theologischem und philosophischem Gebiete zwischen der Orthodoxie und der Aufklärung schon länger entbrannt war. Hier entfaltete er erst seine ganze Kraft. Nicht die Lust am Streit als solchen leitete ihn bei der Theilnahme an diesem Kampf, sondern die brennende Liebe zur Wahrheit, jener unwiderstehliche Drang eines stets nach Klarheit und Wahrheit ringenden Geistes, welcher, um den Dingen auf den Grund zu kommen, Alles daransetzt und

den grossen Problemen des Daseins nachzutrachten nie müde wird, wenn er ihnen auch nicht eine letzte Lösung abzugewinnen vermag. In diesem Streite hat er den aus dem Bann verworrener Traditionen und verknöcherter Dogmen erlösten reinen Geist des Christenthums, das praktische Gebot der uneigennützigen Liebe zu Gott und den Mitmenschen, gegen Verächter wie falsche Freunde siegreich behauptet, dabei aber zugleich des schon halb vergessenen und ganz missverstandenen Spinoza Weltanschauung wieder zu Ehren gebracht, ja mit Hülfe des leibnizischen Individualismus zu einer speculativen Theologie und Philosophie der Geschichte den fruchtbaren Anstoss gegeben. War es ihm auch mit seinen theologischen und philosophischen Arbeiten eben nur vergönnt, in meisterhafter Polemik und sinnvollen Aperçus Keime auszustreuen, so schloss er in diese doch einen solchen Inhalt ein, dass wir noch immer zu ihm, als zu einer lebendigen Quelle wissenschaftlicher Gesinnung, Besonnenheit und Gründlichkeit zurückkehren, daran wir uns nicht nur zu erfrischen, sondern auch zu kräftigen und zu erheben im Stande sind.

Kants Reformen, wenn sie auch, wie gesagt, im Grunde dasselbe Ziel verfolgten oder doch von demselben Prinzip ausgingen, setzten doch an einem ganz andern Punkte ein. War für Lessings thatkräftige Beweglichkeit die Poesie der Alten und Neuern, insbesondere das Drama, der erste Tummelplatz einer auf das poetisch Schöne gerichteten Sehnsucht gewesen, so lenkte Kant seine Studien zunächst auf die ernsteste aber zugleich universellste Naturwissenschaft, die mathematische Kosmologie und Physik. Und wenn Lessings Phantasie sich in der Bildung poetischer Gestalten und dramatischer Kunstwerke gefiel, so erhob sich Kant zu jener erhabenen, nie genug zu bewundernden Conception einer allgemeinen Naturgeschichte des Himmels, mit welcher er, den Spuren Newtons und Wrights folgend, die nach Laplace benannte Theorie vom Bau des Weltgebäudes gründete: Allein sein eigentliches Werk war und blieb doch immer die systematische Analyse des Bewusstseins überhaupt, nicht der Ausbau einzelner Theile der Wissenschaft. Nachdem ihn Hume's kritisches

Unternehmen zu noch weiteren Schritten angefeuert, verliess er die Bahn der dogmatischen Metaphysik, um jene umfassende, tiefgreifende Untersuchung aller Verrichtungen und Vermögen der Vernunft anzustellen, deren Resultate er in den drei grossen „Kritiken" niedergelegt hat. Jedermann weiss, dass diese drei Werke, insbesondere die Kritik der reinen Vernunft, der Speculation und dadurch der allgemeinen wissenschaftlichen Weltanschauung eine neue Aera eröffnet haben. Zur Quelle alles Wissens zurückkehrend, deckte Kant die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens überhaupt durch die Aufstellung eines Systems reiner Formen auf, dessen nähere Begründung und Ausbildung als Erkenntnisstheorie seitdem eine der wesentlichsten Aufgaben der Philosophie geblieben ist. Durch die möglichst scharfe Bestimmung der Schranken menschlichen Wissens hoffte Kant den Verirrungen bisheriger Speculation, dem Skepticismus und Dogmatismus, sowohl idealistischen (positivistischen) als materialistischen Bekenntnisses, den Boden entzogen zu haben; aber die menschlichen Irrthümer wachsen freilich, wie das Unkraut auf dem Felde, immer aufs Neue nach. Nicht minder wichtig war, dass Kant zu dem von den Vertretern der Wissenschaft so oft vergessenen Satz zurückkehrte, des Menschen eigentlicher Zweck (ganz ebenso denkt Lessing) sei nicht im Erkennen, sondern im Handeln zu suchen. Hier nun auf dem praktischen Felde zerstörte er den Irrthum der Vernünftler, — „die, wenn sie den Determinismus mit ihren Schlüssen begründen zu können sich einbilden, die menschliche Natur besser verstehen wollen, als sie sich selbst versteht" —, durch den Begriff der transscendentalen Freiheit als unbedingter Causalität des Thuns, und führte der in immer neuen Wandlungen sich aufdrängenden Lustlehre gegenüber die Idee der Pflicht, das Prinzip des unselbstischen, aber autonomen Handelns, in die Ethik wieder ein. Was war dies anders, als die Vorschrift des natürlichen, unverfälschten reinen Gewissens selbst an die Spitze der Moral stellen? Endlich leitete er den religiösen Glauben, dessen Gegenstand zwar niemals logisch erwiesen und eben darum auch niemals eigentlich erkannt werden kann, jedoch als gemeinsamer Grund der Natur- und der moralischen Welt-Ordnung

stets die Voraussetzung unseres Denkens bleiben muss, — er leitete diesen Glauben als das oberste Streben der Vernunft aus jenem so klar erkannten und so scharf bestimmten sittlichen Wesen des Menschen her, um dadurch der Religion eine Festigkeit zu geben, welche die blosse Theorie ihr niemals geben kann. So darf man also sagen, dass durch Kant die sittliche Energie der Vernunft als Freiheit zur Gesetzgeberin der Wissenschaft wie des Lebens erklärt worden ist.

Kriticismus nannte Kant seine Philosophie und Lessings Arbeiten — denkt man nun an die Dramaturgie, an den Laokoon oder die zahlreichen Streitschriften — haben gleichfalls diesen kritischen Charakter. Die Wirksamkeit beider Männer ist ein Inbewegungsetzen und Anspannen der innersten Triebfedern des deutschen Geistes gewesen, und wer spürte nicht noch heutzutage diese von ihnen ausgegangene und noch immer ausgehende Anregung wie einen lebendigen Odem? Aber nicht auf Negation und Zersetzung war jene ihre Kritik aus. Wie ihnen Beiden als schützender Genius die in frommer häuslicher Erziehung empfangene Gottesfurcht, welche aller Weisheit Anfang ist, bei allen Irrgängen menschlichen Strebens zur Seite stand, so bewahrten sie mitten in der Zeit der Aufklärung ihr Humanitätsideal vor der Verflachung in das rein Weltliche, wiesen vielmehr mit ihm auf das Ewige als den Grund und auf das Vollkommene als das Ziel unserer Seele hin. Die Begeisterung für das Höchste war die heilige Fackel, welche sie aus der Hand ihrer Vorgänger, eines Klopstock, eines Leibniz empfingen, und sie machten sie noch heller erglühen. Von diesem Enthusiasmus, diesem unablässigen Eifer für die idealen Güter wurden sie aus der Sphaere des Scheins in jene Welt echter Wirklichkeit und Schönheit geführt, die Plato und Dante geschaut hatten und in der Spinoza verweilt war. Aber sie sind zugleich auch zu Lehrern, mehr noch zu Vorbildern für die Folgezeit geworden, und es hat sich an ihr Erscheinen eine gewaltige Bewegung, man kann wohl sagen, Umwälzung geknüpft, in der neue Wissenschaften und besonders neue Methoden, neue Lebensideale und Weltanschauungen auftauchten, vor Allem eine Fülle ungeahnter Kräfte entbunden ward. Dieser speculativen und poe-

tisch literarischen Hochfluth ist dann freilich wieder, wie nun einmal die menschlichen Dinge sind, eine schlimme Ebbe gefolgt, in der auf's Neue das Kleine zum Grossen, das Falsche zum Wahren gemacht und dem deutschen Geist zugemuthet wird, als verlorener Sohn nach Vergeudung des väterlichen Erbes zu den niedrigsten Trebern hinabzusteigen — alles dies im Namen der Wissenschaft und des Fortschritts — aber wer darf daran verzweifeln, dass eine neue bessere Zeit anbrechen wird, welche, was Lessing und Kant mit hellem Blick erfasst, mit rechtschaffnem Muth erstrebt und in selbstverleugnendem Schaffen gefördert haben, aus vorhandenen Versuchen und Anfängen zur vollen Wirklichkeit macht? Möge deren Morgenroth nicht allzulange auf sich warten lassen!

C. Schaarschmidt.

Die Aufgabe der Erkenntnisstheorie und die Wundt'sche Logik.

III.

Der zweite Abschnitt des Wundt'schen Werkes handelt von den Begriffen, jetzt nicht mehr als Resultaten einer psychologischen Entwicklung, sondern als Elementen des logischen Denkens. Sie sind — so wird erklärt — die Elemente des logischen Denkens; daher ihre Behandlung vor der des Urtheils. Freilich, inwiefern ihnen jene Bedeutung zukomme, wie demnach diese Stellung sich rechtfertige, vermag ich mir aus des Verf. Erörterungen nicht deutlich zu machen. Zwar wird uns später gesagt, dass das Urtheil — von dem ehemals nur feststand, dass es eine Gesammtvorstellung in Bestandtheile zerlege, — zu bezeichnen sei als die „Zerlegung des Gedankens in seine begrifflichen Bestandtheile"; und darnach könnte allerdings die Erklärung, Begriffe seien die Elemente des Denkens, sogar selbstverständlich scheinen. Wir erfahren aber nicht zugleich, wie der Verf. zu jener genaueren Bestimmung des Urtheils komme, und wir erfahren noch

weniger, wie denn die unzähligen Erkenntnissakte, die tagtäglich vollzogen werden, ohne dass die Begriffe darin auch nur die mindeste Rolle spielten, heissen müssen, wenn sie nicht den Namen von Urtheilen tragen, nicht zum Denken hinzugerechnet werden, nicht als logisches Geschehen gelten sollen. Nur vermuthen können wir, obgleich auch diese Vermuthung mir jene Erklärung nicht völlig verständlich machen würde, es sei dem Verf. für seine Erkenntnisstheorie der sprachliche, also begriffliche Ausdruck des Gedankens so hervorragend wesentlich, dass er das Denken, abgesehen davon, ausser Betracht lassen wolle. Es würde dann doch die Forderung gelten, dass eine umfassendere Erkenntnisstheorie auch der Erkenntniss, die nicht begrifflich ist, wissenschaftlich nachgehe, ja von derselben ihren Ausgang nehme.

Allen Begriffen kommen dem Verf. zufolge zwei fundamentale Eigenschaften zu. „Diese Eigenschaften sind: Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit, sofern sie als Postulate gedacht werden." Dagegen wendet sich die Untersuchung gegen die Forderung der Begriffsallgemeinheit, sie wendet sich noch entschiedener gegen das Bestreben, bei Betrachtung der Begriffe die grössere oder geringere Allgemeinheit, und damit die Subsumtion derselben unter einander zum allbeherrschenden Gesichtspunkte zu machen. Ich notire den Gegensatz gegen die Herrschgelüste der Subsumtion als einen der Fälle, in denen der Verf. Fehler der herkömmlichen Logik mit Klarheit aufdeckt, ohne doch seinen Widerspruch so weit zu treiben, als es mir im Interesse der wissenschaftlichen Erkenntnisslehre nöthig scheint. Wie dieses Urtheil hier Anwendung finde, wird sich später zeigen.

Es folgt die Frage nach den abstracten Begriffen und dem Abstractionsverfahren. Was die Einzelerörterung angeht, so scheint mir der Vorschlag, abstracte Begriffe solche zu nennen, denen eine adäquate repräsentative Vorstellung nicht entspricht, deren einziges Zeichen darum das Wort bildet, einleuchtend, die Annahme abstract-individueller und generell-concreter Begriffe zutreffend, die Polemik gegen das vermeintlich durchgängige reciproke Verhältniss von Inhalt und Umfang gerechtfertigt. Ich habe dagegen zunächst gegen die

Meinung, der Unterschied zwischen abstracten und concreten Begriffen sei unwesentlich, des Verf. eigene Anschauung von der Bedeutung der repräsentativen Vorstellung in's Feld zu führen. Wie kann ein Begriff, der der repräsentativen Vorstellung entbehrt — denn eine Vorstellung, die den Begriff A nicht adäquat rspräsentirt, kann überhaupt nicht eine diesen bestimmten Begriff A repräsentirende Vorstellung heissen — noch den Anspruch machen, als Begriff zu gelten, wenn doch das Wesen des Begriffes in nichts Anderem besteht, als in dem Bewusstsein, dass unter Voraussetzung der Geltung einer Benennung A eine bestimmte Vorstellung A_1 am Platze, aber durch andere, ebenso bestimmte Vorstellungen A_2, A_3 etc. ersetzbar sei? Man nehme als Beispiel den Begriff der Gerechtigkeit und suche den in jener Weise zu vollziehen, und man wird einsehen, dass dies nicht angeht, oder dass die Vollziehung dieses Begriffes mit der Vollziehung des Begriffes des Gerechten völlig in Eins zusammenfällt: so bleibt, um den Begriff zu constituiren, nur das Wort übrig. Aber das Wort ist nicht der Begriff, es hat logische Bedeutung, nur insoweit ich im Stande bin, die Forderung, die es an mein Vorstellen richtet, auszuführen, d. h. einen von ihm bezeichneten Geistesinhalt zum Bewusstsein zu bringen. Die Forderung ist in unserem Falle unerfüllbar. Somit ist das Wort hier ein imaginäres Begriffszeichen oder wohl richtiger das Zeichen eines imaginären Begriffes. Ich stelle hiermit den Begriff Gerechtigkeit nicht auf eine Stufe mit dem „hölzernen Eisen". Dieser Name ist sinnlos, die damit bezeichnete Vorstellung absolut unvollziehbar. Ich setze ihn aber gleich den imaginären Begriffen der Mathematik, dem $-a$ und dem dx, Begriffen, die in anderer Weise imaginär als das $\sqrt{-1}$, darum doch durchaus imaginär heissen müssen. Die haben das Eigenthümliche, nicht absolut, aber für sich unvollziehbar zu sein. Sie bekommen Bedeutung im Verein mit gewissen Ergänzungen, so das $-a$ in der Addition $2a - a$, das dx in dem Quotienten $\frac{dx}{dy}$. Ganz analog nun verhält es sich mit der Gerechtigkeit. Der Begriff ist an sich nichts; er bekommt logische Bedeutung als Determinator: der Mensch,

der Gerechtigkeit besitzt oder ihrer entbehrt. Die Zeichensprache der Mathematik erlaubt unter Umständen eine Lostrennung und selbstständige Behandlung dessen, was begrifflich, d. h. in Gedanken nicht verselbstständigt werden kann. Dasselbe gilt vom Zeichensystem der Sprache. Der Satz, Gerechtigkeit ist Tugend, steht auf gleicher Linie mit dem $dx = f(a)\,dy$. — Es leuchtet ein, zu welchen weiteren Fragen die Thatsache Veranlassung geben muss. Die Mathematik muss ihre Rechnung mit imaginären Grössen mathematisch rechtfertigen. Die Logik muss ihr entsprechendes Verfahren ebenso logisch rechtfertigen. Die Erkenntnisstheorie vollends hat die psychologische Erklärung für beides zu geben.

Ich meine weiter, dass des Verfassers Erörterung des Abstractionsverfahrens nur auf einem die psychologische Erklärung ausschliessenden Standpunkt genügen könne. „Um die geläufige Ansicht über das Abstractionsverfahren zu berichtigen, müssen wir davon ausgehen, dass jeder Begriff aus Elementen besteht, die selbst wieder Begriffe sind und in den verschiedensten Verhältnissen wechselseitiger Beziehung stehen können. Sobald wir nun aus gegebenen Begriffen abstractere bilden wollen, lösen wir bestimmte unter jenen Beziehungen aus den Verbindungen, in denen sie sich befinden, um sie isolirt vorzustellen. In der Regel und besonders bei den abstractesten schliesst sich dann an dies analytische Verfahren als zweite Stufe ein synthetisches an, welches in Verbindung verschiedener auf diese Weise isolirter Begriffsschemata mit einander besteht, wobei die verbundenen Elemente nun wieder die manchfaltigsten Formen wechselseitiger Beziehung darstellen können.“ Ich finde in dieser Bestimmung zunächst eine höchst werthvolle Erkenntniss. Begriffe sind nicht Haufen oder Additionen von Elementen, sondern Einheiten, in denen Elemente auf manchfache Weise zu einander in Beziehung stehen. Darum darf auch das Abstrahiren nicht als ein blosses Subtrahiren gedacht werden. Wenn nun aber Verf, an die Stelle dieser Subtrahirung ein Auslösen, eine Analyse und entsprechende Synthese setzt, so scheint mir durch Einführung dieser Thätigkeitsbegriffe dem Bedürfnisse der Beschreibung des Vorgangs auch nicht völlig genügt. Von

Thätigkeiten der Seele, dies habe ich schon betont, wissen wir überhaupt nichts; was wir kennen, sind die Vorgänge, die thatsächlichen Veränderungen der psychischen Inhalte und ihrer Verknüpfungen. Solche gilt es darum auch hier aufzufinden und mit aller Bestimmtheit festzustellen. Es kann sonst nicht fehlen, dass jene Universalnamen, die Alles und darum nichts mehr bedeuten, Missverständlichkeiten zur Folge haben. Ich meine denn nun auch, dass dies bei des Verf. Erörterung zutrifft. Begriffselemente werden aus ihrem Zusammenhang gelöst und isolirt vorgestellt. Von diesen beiden Sätzen ist der erstere zu unbestimmt, der letztere enthält genau genommen Unmögliches. Der Begriff des Dinges, meint der Verf., sei zunächst hervorgegangen „aus der Lostrennung des in zahlreichen Einzelbegriffen wiederkehrenden Elementes einer Verbindung von Sinneswahrnehmungen". Es ist aber weder möglich, eine Verbindung von Sinneswahrnehmungen isolirt, d. h. so, dass die Mitvorstellung von Sinnesempfindungen selbst unterbliebe, vorzustellen, noch kann gesagt werden, es verschwinde um des Abstractionsprocesses willen irgend eine der Associationen, Verschmelzungen, die zwischen der Verbindung von Sinneswahrnehmungen einerseits und beliebigen anderen Vorstellungsinhalten andererseits bestanden haben mögen. Allerdings besteht die Abstraction in etwas, das als Loslösen und Hinzufügen bezeichnet werden kann, aber dies muss genauer bestimmt werden als logisches Loslösen und Hinzufügen, mit anderen Worten als Fällen von negativen und positiven Benennungsurtheilen. Ich löse die Verbindung von Sinneswahrnehmungen aus, das heisst, ich mache sie speciell zur Bedingung für die Anwendung des Namens Ding, komme irgendwie dazu, den Namen überall da für am Platze zu halten, wo die Verbindung von Sinneswahrnehmungen sich findet, gleichgültig welcher Art die Sinneswahrnehmungen selbst, deren Mitvorstellung ich doch nicht vermeiden kann, sein mögen, und ihn überall da als nicht hierher gehörig abzuweisen, wo diese Bedingung nicht erfüllt ist; ich verbinde damit — darin besteht dem Verf. zufolge die Synthese, die bei der Entstehung des Begriffes Ding zu jenem Auslösen hinzukommt — die Vorstellung eines theils

stetig beharrenden, theils stetig veränderlichen Complexes von Eigenschaften, dies heisst: ich modificire, gleichgültig wodurch veranlasst, mein generelles Benennungsurtheil der Art, dass ich den Namen Ding auch dann für unerlaubt halte, wenn zwar die Verbindung von Sinneswahrnehmungen vorhanden ist, aber die stetige Beharrlichkeit oder Veränderlichkeit der Eigenschaften fehlt. - Die Abstraction gehört in die Lehre von der Gewinnung genereller, positiver und negativer Urtheile, also in's Kapitel von der Induction. Dies ergibt sich, wie ich meine, sobald man sich entschliesst, die allgemeinen Ausdrücke Analyse und Synthese auf ihren Sinn zu prüfen, den mit ihnen bezeichneten „Thätigkeiten" das Misstrauen entgegen zu bringen, das sie sammt ihren zahllosen Schwestern, den Thätigkeiten des Beziehens, Vergleichens, Unterscheidens etc. in so reichem Maasse verdienen.

Der weitere Gang der Untersuchung zerfällt die Begriffe in die vier Kategorien der Gegenstands-, Eigenschafts-, Zustands- und Beziehungsbegriffe. Die Zustandsbegriffe vereinigen in sich „die divergirenden Bedeutungen des Verbums". Ich mache darauf aufmerksam, wie hier die Rücksicht auf die Sprache Veranlassung gibt, logisch Heterogenes zu vereinigen. Allerdings wird die Zusammenordnung der Zustandsbegriffe mit den Begriffen, die ein Werden oder eine Thätigkeit enthalten, nicht mit dem Hinweis auf die Sprachform, sondern mit der Bemerkung begründet, dass wir uns Zustände als wechselnd denken. Aber diese Thatsache scheint mir die Trennung von den constanter gedachten Eigenschaften ebensowenig zu rechtfertigen, als die Wahrnehmung, dass Pflanzen vergehen und anderen Platz machen, die Ausscheidung derselben aus den Gegenstandsbegriffen rechtfertigen würde.

Wichtiger indessen ist eine andere Bemerkung, die sich bei dieser Begriffseintheilung sofort aufdrängt. Von Gegenständen, Eigenschaften, Thätigkeiten, wechselnden Zuständen etc. wird hier gehandelt, ohne dass man doch erfahren hätte, worin das erkenntnisstheoretisch Eigenartige dieser Begriffe bestehe, oder durch welche logische Arbeit dieselben in uns zu Stande kommen können. Denn dass kein Gegen-

stand, keine Eigenschaft, keine Thätigkeit, kein Werden irgend welcher Art in der unmittelbaren Wahrnehmung gegeben ist, unterliegt doch wohl keinem Zweifel. Es scheint mir aber, als könne nicht einmal die Klassification, auf die es dem Verf. hier im Wesentlichen ankommt, den Anspruch wissenschaftlicher Berechtigung erheben, wofern nicht zuvor gezeigt ist, welche Akte des beziehenden, vergleichenden, zusammenfassenden Denkens, welche Akte selbst des inductiven Schliessens jenen Begriffen zu Grunde liegen, bezw. in ihnen enthalten sind.

Des Verf. Stellung zur Sprache bekunden auch die Erörterungen über die kategoriale Verschiebung der Begriffe, die Umformung verschiedener Begriffsformen in einander. Zwar wird zugegeben, dass der Wechsel der grammatischen Kategorie nicht sofort auch den der logischen nach sich ziehe, dass also Gerechtigkeit trotz der substantivischen Form zunächst eben so gut ein Eigenschaftsbegriff sei wie gerecht, dennoch soll die logische Umwandlung durch den grammatischen Wechsel vorbereitet werden. Ich meine dagegen, Gerechtigkeit sei logisch unter allen Umständen derselbe imaginäre Eigenschaftsbegriff, dessen sprachliches Zeichen zwar zum grammatischen Subject für alle möglichen Prädicate, der aber selbst niemals zum logischen Subjecte irgend eines Prädicates dienen könne. Gerechtigkeit ist Tugend, diesem Satz entspricht eben so wenig ein denkbarer Gedanke wie dem $-2a = -a - a$. Beide werden in gleicher Weise erst denkbar, wenn wir sie durch gedankliche Ergänzungen ihres imaginären Charakters entkleiden. — Auch die sogenannte logische Umwandlung der Begriffsformen ist demnach eine sprachliche, die, immerhin der erkenntnisstheoretischen Erklärung bedürftig, diese doch nur finden kann unter der Voraussetzung, dass das Logische erst für sich Gegenstand der Untersuchung geworden sei.

Ich übergehe die „Begriffsverhältnisse" von der Ueber- und Unterordnung, Disjunction u. s. w., um nur über die Bestimmung der negativen Begriffe eine Bemerkung zu machen. „Als negative bezeichnen wir solche Begriffe, die aus gegebenen positiven durch die blosse Hinzufügung der Ne-

gation gebildet werden." Es ist klar, aus dem Worte schwarz wird das Wort nichtschwarz durch Hinzufügung des „nicht". Aber entsteht der Begriff des Schwarzen, ich meine der eigenthümlich manchfaltige Geistesinhalt, auch durch Hinzufügung eines besonderen Geistesinhaltes, Negation genannt? Gibt es überhaupt eine Negation ausser in Urtheilen? So viel ich sehe, sind rein negative Begriffe überhaupt nicht aufzufinden; sicher darum, weil sie völlig nutzlos wären. Aber auch hinsichtlich der partiell negativen, das nicht Gerechte etc., hat die obige Bestimmung keinerlei logische Bedeutung. Ich weiss, ich muss irgend ein (natürlich positives) Etwas vorstellen, und ich darf nichts vorstellen, das den Namen eines Gerechten verdient, wenn nämlich ich dem Worte das „nicht Gerechte" genügen will. In jenem positiven und diesem negativen Urtheil besteht der Hauptsache nach der Begriff des nicht Gerechten. Und analog verhält es sich mit den immerhin möglichen rein negativen Nicht-Mensch, Nicht-Gerechtigkeit u. s. w. Hier erlaubt das Wort die Vorstellung jedes beliebigen Geistesinhaltes, um bloss die Vorstellung des Menschen, der Gerechtigkeit zu untersagen. — Das Kapitel von den Begriffsverhältnissen schliesst der wohlmotivirte und in Kürze näher ausgeführte Vorschlag, an die Stelle der geometrischen Vorstellung der Begriffsverhältnisse durch Kreise eine solche durch gerade Linien zu setzen.

Von den Verhältnissen, „die unabhängige Begriffe zu einander darbieten" können, werden im folgenden 4. Kapitel die „Beziehungen" unterschieden, in welche Begriffe dann treten, wenn sie unter Hinzutritt einer Beziehungsform eine Verbindung zu einem complexen Begriffe ergeben. Die Beziehungen sind entweder Beziehungen der inneren oder der äusseren Determination. Der ersteren Art ist die attributive, wo das Attribut den Gegenstands- oder Verbalbegriff und die objective, wo das Object den Verbalbegriff innerlich determinirt. Der letzteren Art sind die locale, temporale und conditionale Beziehung. Sie unterscheiden sich von der attributiven und objectiven Beziehung dadurch, dass bei ihnen die Beziehungsform nicht aus dem Inhalt der in die Beziehung eintretenden Begriffe resultirt und daher eines äusseren

Zeichens zu ihrem Ausdruck bedarf. Dass wir es hier wiederum wesentlich mit Grammatik zu thun haben, diese Bemerkung drängt sich sofort auf. Der thatsächliche Unterschied der äusseren und inneren Determination besteht in der Anwendung oder Nichtanwendung der Präposition.

Ich knüpfe an diese Bemerkung die andere, dass es mir völlig unthunlich scheint, die attributive temporale etc. Begriffsbeziehung überhaupt mit diesem Namen zu bezeichnen. Steht es ja fest, dass in dem Gesammtbegriff Vogel auf dem Baume nicht der Begriff Vogel mit dem Begriff Baum in die durch das Wort „auf" bezeichnete Beziehung tritt, sondern lediglich die einzelnen Vögel mit den einzelnen Bäumen; während bei den diesen Begriffsbeziehungen unmittelbar coordinirten Begriffsverhältnissen das Verhältniss (der Subsumtion etc.) allerdings die Begriffe trifft. So könnte allgemein der durch Determination aus zwei Begriffen entstandene complexe Begriff, vorausgesetzt dass a und b die unter die beiden Begriffe fallenden Objecte bedeuten, $\varphi(x)$ als Zeichen eines die Objecte x zusammenfassenden Begriffs und f (x, y) ebenso als Zeichen eines aus x y und irgend einer zwischen ihnen geknüpften Beziehung bestehenden complexen Geistesinhaltes genommen wird, nur durch die Formel φ (f [a, b]) dargestellt, niemals $=$ f (φ [a], φ [b]) gesetzt werden. Der Verf. aber müsste dem Wortlauts einer Erklärung zufolge durchaus die letztere Formel wählen.

Der dritte Abschnitt des Werkes hat es zu thun mit dem Urtheile. Indem ich Gesagtes nicht wiederhole und nur nebenbei bemerke, dass mir des Verfassers Definition des Urtheils als einer Zerlegung von Gesammtvorstellungen in ihre Bestandtheile, abgesehen von der fehlenden Zusammengehörigkeit, auch wegen des Ausdrucks „Zerlegung" ungeeignet scheint, gehe ich sogleich zu Einzelbestimmungen über. Die beiden Bestandtheile des Urtheils, Subject und Prädikat, werden, ohne Zweifel zutreffend, so von einander unterschieden, dass das Subject als der constanter gedachte Begriff, das Prädikat als die veränderlichere Vorstellung bezeichnet wird. Nur scheinen mir die Comparative constanter und veränderlicher die Sache unnöthig abzuschwächen. Dies ergibt sich,

sobald man den Unterschied logisch schärfer formulirt, als dies vom Verf. geschieht. Es scheint mir nämlich logischer Weise als Prädikat nur dasjenige gelten zu können, auf das sich der Urtheilsentscheid bezieht, als Subject nur dasjenige, an dem er sich vollzieht. Das Subject erscheint dann nothwendig als das Feststehende, das eine so oder so geartete positive oder negative Bestimmung ruhig erwartet, dessen eigenes Vorgestelltwerden dagegen von vornherein gar nicht in Frage kommt. — Dass beim Verf. die Frage nach dem Verhältniss zwischen grammatischem und logischem Subject zurücktritt, darf nicht Wunder nehmen. Thatsache scheint mir, dass sich die beiden in der Mehrzahl der möglichen Fälle nicht decken. So kann in dem Satze der Vogel sitzt auf dem Dache nach einander der Vogel, sitzt, auf, Dach, auf dem Dache und sitzt auf dem Dache logisches Prädikat sein, während grammatisch immer das „sitzt auf dem Dache" die Rolle spielt. Wir deuten in Fällen der Nichtcongruenz das Prädikat meist durch die Betonung an. Andere Sprachen verwenden dies Mittel sparsamer und sehen sich darum genöthigt, in höherem Maasse auf Congruenz bedacht zu sein: c'est l'oiseau qui etc., c'est sur le toit que etc etc. Auf eigenthümliche Weise pflegt dem sprachlichen Interesse bei Beantwortung der Frage nach dem Werth des „ist", der grammatischen Copula, der Subsumtionsaberglaube sich zu gesellen. Um so wichtiger ist es, zu betonen, dass Verf. den Irrgängen der herkömmlichen Logik in diesem Punkte durchaus nicht Folge leistet. Nur müsste allerdings seine Abweisung der Herrschgelüste des „ist", sein Hinweis auf die Vieldeutigkeit dieses Wortes, durch eigentlich erkenntnisstheoretische Behandlung der Frage an Deutlichkeit und Bestimmtheit wesentlich gewinnen. — Die Frage nach den analytischen und synthetischen Urtheilen entscheidet der Verf., indem er bei der Kant'schen Bestimmung des Analytischen bleibend, analytische Urtheile solche nennt, „in denen ein Element oder einige Elemente, die im Subject nothwendig schon mitgedacht werden müssen, zu irgend einem Zweck im Prädikat besonders hervorgehoben werden". Es fragt sich, wie ein Element dazu kommen kann, im Begriffe mitgedacht zu werden,

worauf mit anderen Worten die Nothwendigkeit beruht. Darauf scheint mir aber nur eine Antwort möglich. Nehme ich einem Körper die Ausdehnung, so hört er damit nicht auf, überhaupt denkbar zu sein, er verliert nur das Recht, sich Körper zu nennen. Der Name also zwingt das Prädikat herbei und Körper sind ausgedehnt, dies analytische Urtheil sagt uns, unter Voraussetzung des Namens Körper müsse ich die Eigenschaft der Ausdehnung mitdenken. So sind überhaupt alle analytischen Urtheile Benennungsurtheile hinsichtlich des Subjects. Sie sind damit nicht weniger synthetisch als jedes Urtheil überhaupt, da nur die Erfahrung lehren kann, welchen Sinn das Wort Körper dem Sprachgebrauch zufolge hat.

Da das Urtheil aus vier Elementen besteht, Subject, Prädikat, Verknüpfung zwischen beiden und Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, so ist es auch einer Eintheilung nach vier Gesichtspunkten fähig. Verf. kann, da bei ihm die Zusammengehörigkeit ausser Betracht bleibt, nur drei derselben anerkennen. Im Einzelnen unterscheidet er auf Grund der Verschiedenheit der Subjecte das unbestimmte, das Einzelurtheil und das Mehrheitsurtheil. Dass das unbestimmte Urtheil „es blitzt" etc. nicht subjectlos sei, wird überzeugend dargethan. Ebenso mit Recht scheidet der Verf. die allgemeinen Urtheile aus, obgleich ich dem Grund der Anschauung — sie seien Relationsurtheile, welche das Verhältniss der vollständigen Unterordnung des Subjects unter das Prädikat bezeichnen — nicht zustimmen kann. Mir scheint die Ausscheidung nöthig, da allgemeine Urtheile überhaupt nicht vollziehbare Urtheile, sondern nur Regeln sind, unter gewissen Bedingungen ein Urtheil unweigerlich zu vollziehen. Analoges gilt freilich auch von den unbestimmten pluralen Urtheilen: einige A sind B, die besagen, dass unter den mit A bezeichneten Voraussetzungen ein damit verbundenes B vorgestellt werden dürfe oder sogar, wenn A gewisse, nicht ausgesprochene Ergänzungen erfahre, vorgestellt werden müsse. Hinsichtlich des Prädikats werden vom Verf. erzählende, beschreibende und erklärende Urtheile unterschieden. Der Gesichtspunkt ist im Wesentlichen der grammatische, der nur theilweise mit dem logischen zusammentrifft. Die Urtheile führen jene Namen,

je nachdem das Prädikat ein Zustands-, Eigenschafts- oder Gegenstandsbegriff (Verbum, Adjectivum oder Substantivum) ist. Die verschiedenen Beziehungen zwischen Subject und Prädikat ergeben die Gattungen der Identitäts-, Subsumtions-, Coordinations- und Abhängigkeits- bezw. Bedingungsurtheile. In der Erörterung derselben trägt die oben zurückgewiesene Anschauung, der zufolge Begriffe von Beziehungen, genauer von Inhalten, die in gewissen Beziehungen zu einander stehen, ohne Weiteres als Beziehungen von Begriffen bezeichnet werden, als f (φ[a], φ[b]) erscheint, was = φ(f[a, b]) gesetzt werden müsste, insofern ihre Früchte, als nun jedes Urtheil ohne Unterschied als eine Darlegung von Begriffsverhältnissen auftritt und dem entsprechend auch die Subsumtion eine weit über die Grenzen der Berechtigung gehende Bedeutung bekommt. In der That scheint es mir Urtheile, die lediglich Beziehungen von Begriffen aussagen, im Grunde gar nicht zu geben und auch nicht geben zu können. Alle, die als solche erscheinen, sind in Wirklichkeit allgemein oder unbestimmt particulare Urtheile, also überhaupt nicht Urtheile im eigentlichen Sinne, sondern Regeln für ein Urtheilen, sprachliche Abbreviaturen für manchfache Vorstellungsnöthigungen. Wenn irgendwo ein Wesen dem Begriffe Wolf zugehöre, deutlicher: wenn ihm der Name Wolf zukomme, so sei es auch zum Begriffe Raubthier zu rechnen, deutlicher: so sei ihm auch der Name Raubthier zuzugestehen, so scheint mir der Satz: der Wolf ist ein Raubthier, vorausgesetzt, dass er als Aussage über Begriffsverhältnisse zu gelten hat, bestimmter lauten zu müssen. Ich sage: vorausgesetzt, dass jene Meinung besteht, denn derselbe Satz kann noch einen dreifachen andern Sinn haben. Er kann insbesondere: 1) Wesen mit bestimmten Eigenschaften a, denjenigen nämlich, die ein Recht auf den Namen Wolf erwerben, gewisse Eigenschaften b, diejenigen nämlich, die durchs Wort Raubthier bezeichnet sind, zuschreiben wollen, er kann 2) die Absicht haben, eben jene Wesen unter den Begriff Raubthier zu subsumiren, deutlicher ihnen den Namen Raubthier zu vindiciren, er kann 3) behaupten, man solle zum Sinne des Wortes Wolf auch die durch den Namen Raubthier bezeichneten Eigenschaften

hinzurechnen. Nur in den beiden letzten der drei Fälle hat das Urtheil mit Begriffen überhaupt etwas zu thun, während im ersten ein reines Thatsachenurtheil, genauer eine Regel zur Vollziehung von Thatsachenurtheilen vorliegt. Wiederum ist von jenen zwei Sätzen nur der erstere als Subsumtionssatz oder wie wir, um dem unglücklich bildlichen Ausdruck aus dem Wege zu gehen, lieber sagen wollen Benennungssatz hinsichtlich des Prädikats zu bezeichnen. Entsprechend kann das Urtheil: „dies ist ein Haus" nur dann als Subsumtionsurtheil gelten, wenn wirklich die Absicht ist, den aufgezeigten Gegenstand in seinem Verhältniss zu dem eigenthümlichen Denkgebilde, das man als Begriff des Hauses bezeichnet oder einfacher in seiner Beziehung zu dem ebenso subjectiven Erzeugniss unserer Benennungsthätigkeit zu charakterisiren. Das Urtheil kann aber ebensowohl dem Gegenstand gewisse Eigenschaften, nämlich diejenigen, die allgemein mit dem Namen Haus zusammengedacht werden, zuschreiben wollen. Das Urtheil: „der Vogel sitze auf dem Dache" vollends hat als Urtheil mit Begriffen in jedem Falle nichts zu thun, geschweige dass er ein Verhältniss dieser psychologischen Gebilde oder der sie zusammenhaltenden Worte feststellen wollte, meint vielmehr immer den Vogel und das Dach selbst, wenn es von jenem sagt, er sitzt auf diesem; wenn auch allerdings der sprachliche mithin begriffliche Ausdruck dieser Beziehung von Objecten eine gewisse Beziehung der entsprechenden Begriffe zur selbstverständlichen Folge hat. — Vollziehbare Urtheile und Regeln über Urtheile, Aussagen über Begriffe und Aussagen über Thatsachen, Subsumtion und was mit Subsumtion nichts zu thun hat, alles dies darf der sprachliche Ausdruck, so lange daraus kein praktischer Schaden erwächst, in eines zusammenfliessen lassen, die Logik hat dann erst recht die Aufgabe zu unterscheiden.

Wichtiger aber noch als der Umstand, dass der Verf. diese Unterschiede theils ausser Betracht lässt, theils nicht mit der wünschenswerthen Rücksichtslosigkeit verfolgt, scheint mir die Bemerkung, dass die Beziehungen zwischen Subject und Prädikat nur angegeben und klassificirt, nicht in ihrem Wesen zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Zwar,

worin die Beziehung zwischen Vogel und Dach in dem oben angeführten Satze besteht, dies bedarf keiner weiteren Untersuchung. Wir brauchen nur die objective Wahrnehmung zu fragen, die sie uns liefert. Bedingungen aber liefert, wie gleichfalls kein Zweifel, diese Wahrnehmung nirgends. So musste die Frage entstehen, was denn das Wesen dieser Beziehungen ausmache, worin der Sinn der sie bezeichnenden Worte zu suchen sei, und diese Frage musste darum schon hier entstehen, weil die Beantwortung möglicherweise das Recht, die Bedingungsurtheile den Urtheilen, die eine räumliche Beziehung von Subject und Prädikat aussagen, zu coordiniren, illusorisch machen könnte. Es sind nämlich hinsichtlich des Sinnes der Abhängigkeitsbeziehungen zwei Meinungen möglich. Der einen zufolge besteht, um gleich an einem Beispiele zu zeigen was ich meine, die causale Beziehung zwischen a und b, dem Stoss und der Bewegung des gestossenen Körpers, in einem Geistesinhalte, Form, inneres Band, oder sonstwie genannt, den ich zur wahrgenommenen Aufeinanderfolge objectiver Weise hinzufüge oder ihr substituire, der Art, dass nach der Hinzufügung oder Substitution die gedachten a und b selbst als nicht nur zeitlich, sondern causal mit einander verknüpft gedacht werden. Trifft diese Meinung zu, findet man bei Betrachtung des Vorstellungsinhaltes, der den Worten: der Stoss ist Ursache der Bewegung, entspricht, zwischen Stoss und Bewegung oder mit ihnen verbunden, überhaupt auf irgend eine Weise dem objectiven Vorstellungscomplex angehörig, ein Vorstellungselement, das weder mit a, noch mit b, noch mit der zeiträumlichen Verknüpfung identisch, dasjenige ausmacht, das wir mit dem Worte causales Band meinen, denn ohne Zweifel kann diese objective Beziehung so gut wie die räumliche und zeitliche Gegenstand des das Verhältniss von Stoss und Bewegung betreffenden Urtheils sein und der Verf. hat Recht, wenn er das Urtheil als ein solches, dessen Eigenthümlichkeit in der besonderen Weise der Beziehung zwischen Subject und Prädikat besteht, den Urtheilen über ein bloss räumliches oder zeitliches Verhältniss zur Seite stellt. Trifft aber die Voraussetzung nicht zu, zeigt die innere Wahrnehmung, dass wir

freilich das causale Verhältniss nach gewissen Gesetzen erzeugen, aber der Art, dass es nur eine Weise unseres, nicht des Verhaltens der Objecte, eine Beziehung zwischen Denkakten, nicht zwischen gedachten Objecten sei, die wir damit herstellen, dann gibt es zwar causale Urtheile, aber keine Causalitäts-, allgemeiner gesprochen Abhängigkeitsurtheile, mit andern Worten, es können dann Denkakte in ein Verhältniss der Abhängigkeit gerathen, aber niemals Abhängigkeiten der Objecte untereinander — ausser in Worten — bejaht bezw. verneint werden. Ich nun bin der letzteren Meinung. A ist Ursache des B, dies heisst: wenn ich A als vorhanden annehme, so muss ich das Vorhandensein eines (gleichzeitigen oder) darauffolgenden B gleichfalls annehmen; und analog bei den übrigen Abhängigkeitsurtheilen. So gibt es überhaupt keine wahrgenommenen und gedachten Beziehungen zwischen Objecten, ausser den räumlichen und zeitlichen. Was sonst sich so nennt, ist Beziehung zwischen Akten unseres Denkens oder Vorstellens.

Ich komme hier auf einen Punkt, der für die ganze Auffassung der Erkenntniss grundwesentlich ist. Ich rührte daran bei der Lehre von den Begriffen, ich hätte gleich da, wo zum ersten Male von Denken und Objecten des Denkens die Rede war, darauf aufmerksam zu machen Grund gehabt. Denn es gibt kein Denken und kann von Objecten für uns keine Rede sein, ohne das Bewusstsein der Einheit und Mehrheit, Bedingtheit und Nichtbedingtheit, überhaupt solcher Beziehungen, die im Denken sich knüpfen, ohne dass sie doch zwischen den Denkobjecten geknüpft würden. Freilich, dass dem so ist, davon gibt nur die Selbstbesinnung, die Analyse der eigenen Bewusstseinsinhalte Kunde und die nur dann, wenn man sie so anstellt, dass dem trügerischen Einfluss der Worte, die beständig geneigt sind, zwischen uns und die objectiven Bewusstseinsinhalte in die Mitte zu treten, kein Raum bleibt. Denn dass es gelinge, einen objectiven Inhalt des Causalitätsbegriffs anzugeben, das Wort Causalität durch andere zu ersetzen, die mit ebensowenig Recht den Anspruch erheben können, von Objecten etwas auszusagen, dies ist es ja nicht, warum es sich handelt. Die Frage ist, welchen

deutlich auffindbaren als Causalität zu bezeichnenden Geistesinhalt wir bei Vollziehung des Causalitätsgedankens in uns aufzufinden vermögen. Richten wir darauf und darauf allein unsere Aufmerksamkeit, dann meine ich, könne kein Zweifel bestehen, dass, was wir thatsächlich vorfinden, das Streben, die Nöthigung, oder was sonst in Betracht kommen mag, nicht als Prädikat der causal verbundenen Objecte, sondern lediglich als Zustand unseres Denkens, als Bestandtheil, wenn man so will, unserer Persönlichkeit von uns gewusst werde und dass wir im Ernst gar nicht daran denken können, diesen Zustand unseres Ich auf Objecte zu übertragen.

Nicht als ob mit der Aufzeigung der subjectiven Willensphänomene und zeitlichen Beziehungen zwischen solchen, aus denen sich im Wesentlichen die verschiedenen Denkbeziehungen zusammensetzen, die Arbeit gethan wäre. Es muss auch weiter gezeigt werden, auf welche Weise sie entstehen können und gesetzmässig entstehen müssen. A ist Ursache des B, dies heisst, wenn ich die oben abgegebene Erklärung in etwas deutlicheren Worten wiederhole: meiner Ueberzeugung, der Vorstellungsinhalt A müsse von mir an irgend einer Stelle der objectiven Welt als gleichfalls objectiv vorhanden anerkannt werden, folgt die gleiche Ueberzeugung hinsichtlich des B, der Art, dass damit zugleich als dritter Bewusstseinsinhalt sich die Nöthigung verbindet, es bei der Anerkennung des B zu belassen, falls sich nicht auch das A dem Versuch der Wiederaufhebung und Ersetzung durch gleichgültig welches A' fügt. Aber damit ist nicht gesagt, wie A und B in dies subjective Verhältniss gerathen können; es ist noch weniger erklärt, warum für jedes B ein solches A gefordert, für jedes Geschehen eine Ursache angenommen werden müsse. Dass Gewohnheit und Erfahrung dies zuwege zu bringen nicht ausreichen, steht mir trotz Hume's geistvoll originaler und J. St. Mill's sonderbar im Kreis sich drehender Erörterung fest. Es muss ein Denkgesetz aufgezeigt werden, das der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des causalen Urtheilens und des Urtheilens überhaupt zu Grunde liegt und es muss deutlich dargethan werden, wie dies Denkgesetz mit den

Einzelerfahrungen zusammen so merkwürdige Resultate zu erzielen im Stande ist. Da das Wesen der Causalität in Willensphänomenen sich darstellt, so kann diese Untersuchung wiederum nicht geführt werden, ohne dass die Frage erörtert wäre, wie denn Willensphänomene überhaupt entstehen oder welche Eigenthümlichkeiten des Vorstellungsverlaufes sich in ihnen verrathen. Die Untersuchung jener Frage ergibt, dass Causalitäts- (und Substantialitäts-) Urtheile zu Stande kommen durch einen psychologischen Process, dem man keinen anderen Namen geben kann, als den des inductiven. Es scheint mir demnach auch die Induction der Einführung des Causalitäts- (Substantialitäts- und Eigenschafts-) Begriffs in der Erkenntnisslehre zweckmässiger Weise voranzugehen.

Es gibt keine Bedingungsurtheile, diesem Satze tritt der andere ergänzend zur Seite, dass es kein Urtheil gebe, in dem nicht der Begriff der Bedingung Anwendung fände. In jedem Urtheil nämlich ist das logische Subject die (im Satz meist nur unvollkommen zum Ausdruck kommende) Bedingung, unter der ich den Inhalt des Prädikats vorstellen zu sollen mir bewusst bin. Dieser Stein fällt; sage ich so, dann erkläre ich das Fallen nicht überhaupt, sondern (zunächst wenigstens) nur unter der Voraussetzung, dass es das Fallen dieses Steines sei, für thatsächlich. So bin ich mir beim erklärenden Urtheil Wölfe sind Raubthiere bewusst, nicht überhaupt, sondern nur unter der Bedingung, dass der Name Wolf Geltung habe, Wesen als mit Raubthiereigenschaften begabt, vorstellen zu müssen. Das Urtheil ist, so können wir unsere ehemalige Definition modificiren, das Bewusstsein der Nothwendigkeit eines Vorstellungsinhaltes unter Voraussetzung eines anderen, mit ihm in irgendwelcher Weise verbundenen. Auf diesen Thatbestand bezieht sich das allgemeinste Denkgesetz (I), das die in der Natur des menschlichen Geistes gegründete Nothwendigkeit zum Ausdruck bringt, unter gleichen Voraussetzungen bei der Bejahung oder Verneinung gleicher Vorstellungsinhalte zu beharren. Es ergibt sich daraus direkt als specieller Fall das Gesetz der Identität oder (wenn negativ ausgedrückt) des Widerspruchs in der Form, die ich ihnen glaube geben zu müssen, wenn sie

wirklich Gesetze des Denkens sein sollen; und durch Umkehrung der Satz: jede Veränderung hat ihre Ursache, richtiger: jeder Uebergang von Bejahung zur Verneinung eines Vorstellungsinhaltes setzt eine Veränderung in den Bedingungen der ursprünglichen Bejahung voraus. Fragt man weiter, wie wir denn zu den Bedingungen einer Bejahung gelangen, so ergibt sich, dass zunächst, d. h. von aller Induction der gesammte objective Weltinhalt hierbei in Frage kommt. So muss das oben angeführte Urtheil ursprünglich lauten: hier an diesem Stein, d. h. an diesem Object $\delta = \alpha\,\beta\,\gamma$ das in den räumlichen Beziehungen a_1 a_2 a_3 etc. zu den Objecten A_1 A_2 A_3 etc. und in den zeitlichen Beziehungen b_1 b_2 b_3 zu den Objecten bezw. Vorgängen B_1 B_2 B_3 sich befindet, findet das Fallen Statt. Erfahrungen veranlassen dann allmälig eine nach der anderen von diesen ursprünglichen Bedingungen wegzulassen bezw. zuerst übersehene hinzuzufügen; dann gilt jedesmal nach (1) der Inductionsschluss, also muss unter eben diesen Bedingungen das Fallen überhaupt bejaht werden. Schliesslich bleiben gewisse Bedingungen p q v, die nicht fehlen können, ohne dass zugleich erfahrungsgemäss die Möglichkeit, das Fallen zu bejahen, aufgehoben erscheint. Diese repräsentiren dann die letzten, objectiven, Bedingungen für die Bejahung dieses Prädikats. Selbstverständlich gilt wiederum die Verallgemeinerung; wo diese Bedingungen erfüllt sind, muss das Fallen angenommen werden: die letzten Bedingungen sind zugleich der objective zureichende Grund der Annahme des Geschehens. Uebertragen wir die Nöthigung, unter den Vorstellungsbedingungen p q v allgemein das Fallen mit vorzustellen, auf die vorgestellten Thatsachen, so wird der Grund zur Ursache, die subjective Beziehung zum objectiven Band; treiben wir unsere Anthropomorphisirungslust noch weiter, dann legen wir dem Stein ein Streben zu fallen bei, ohne zu merken, dass wir damit doch nur die eigene Tendenz, das Fallen vorzustellen, meinen.

Kehren wir zum Verf. zurück. Die scheinbar objectiven Abhängigkeitsbeziehungen gelten ihm wirklich als solche. Er stellt darum die betreffenden Sätze denjenigen, die eine thatsächlich objective, räumliche oder zeitliche Beziehung behaupten,

ohne Weiteres zur Seite. Nichtsdestoweniger erscheinen auch bei ihm wiederum alle Abhängigkeitsurtheile als Abhängigkeiten von Urtheilen. „Das Abhängigkeitsurtheil in seiner gewöhnlichen Form" — hier erhellt deutlich der grammatische Gesichtspunkt — „zerfällt wie jedes Urtheil in zwei Hauptglieder, aber diese Glieder sind nicht einfache oder zusammengesetzte Begriffe, sondern Unterurtheile, deren jedes ein Begriffsverhältniss ausdrückt und deren eines in der ganzen Abhängigkeitsbeziehung als das bestimmende, das andere als das bestimmte auftritt." Ich meine dagegen, dass, objective Abhängigkeit vorausgesetzt, das Urtheil Der Magnet zieht das Eisen an eben so gut ein Abhängigkeitsurtheil heissen müsse, als das andere, „weil der Weltraum von einem materiellen Medium erfüllt ist, so kann sich das Licht fortpflanzen zwischen den Gestirnen". Ich meine weiter, dass alle Urtheile, ob sie sprachlich einfach oder zusammengesetzt erscheinen mögen, die Bejahung des Prädikats das eine Mal von einem vorausgehenden Urtheil, das andere Mal von einem blossen Vorstellungsakte abhängig machen können, ja dass gerade die einfachen Urtheile, ich meine diejenigen, deren Vollziehung nicht die Vollziehung eines anderen Urtheils voraussetzt, vorzugsweise häufig in hypothetisch zusammengesetzter Form auftreten müssen. Wenn dies Heer — ich spreche absichtlich nicht von einem Heere überhaupt, da dies nur eine Urtheilsregel ergäbe — geschlagen wäre, so würde es sich in Ordnung zurückziehen [1]). Dieses Urtheil sagt, wenn ich es auf seinen eigentlichen psychischen Inhalt zurückführe: indem ich das betreffende Heer nur als geschlagen vorstelle, ohne über die Gültigkeit dieser Vorstellungsverbindung einen positiven oder negativen Entscheid zu fällen, genügt schon dieser Vorstellungsakt, um mich den Vorstellungsinhalt, den das Wort geordneter Rückzug bezeichnet, als einen dazu gehörigen empfinden zu lassen. Der Satz Das geschlagene Heer

1) Es darf billig Wunder nehmen, dass die verschiedenen, hinsichtlich ihres logischen Charakters so weit von einander abweichenden Arten hypothetischer Urtheile — wenn A ist, ist B; angenommen A sei, so ist B; und: wenn A (das nicht ist) wäre, so wäre B — in der Logik so wenig berücksichtigt zu werden pflegen.

zog sich in Ordnung zurück dagegen lässt ausser der Vorstellung des Geschlagenseins auch den positiven Entscheid über ihre Geltung als eine der Bedingungen des Prädikates erscheinen. So sind es überhaupt „hypothetische" — ich sage nicht die hypothetischen Urtheile, die in der Reihe der Urtheile als die primären und ursprünglichen zu gelten haben, wogegen die kategorischen, wofern sie nicht vielmehr Regeln zu Urtheilen sind, in ihrer Bejahung oder Verneinung jederzeit durch eine anderweitige Bejahung oder Verneinung bedingt, also insofern speciellerer und secundärer Natur sein werden.

Dass der Verf., nachdem er das, wie ich meine, dem Urtheile als solchem fernliegende Verhältniss der Begriffe zum Einleitungsgrund gemacht, nun anderseits den Gegensatz zwischen Bejahung und Verneinung nicht als fundamental gelten lässt, kann keine Verwunderung erregen. Ebensowenig befremdet, seine Definition des Urtheils vorausgesetzt, dass er negative Urtheile nur secundäre Akte sein und jederzeit positive Urtheile voraussetzen lässt. Dagegen ist sicher, dass weder die eine noch die andere Auffassung zu recht besteht, wenn das Urtheil ein Entscheid sein soll. Urtheilen heisst dann bejahen oder verneinen und ich vollziehe kein Urtheil, so lange ich Gesammtvorstellungen bilde und in Elemente „zerlege", ohne zu einem Entscheid über die logische Bedeutung des Zusammenseins der Elemente zu gelangen. — Nicht minder steht und fällt mit jener Anschauung vom Urtheil die Bezeichnung der verneinenden und problematischen Urtheile als Darlegungen unbestimmter Begriffsverhältnisse. Es scheint mir aber, wenn sie fällt, die Unterscheidung der Urtheile nach ihrer Modalität, wenn auch nicht ganz im traditionellen Sinne, wiederum zu Ehren kommen zu müssen. Urtheile können, was die Art des Entscheids angeht, positiv, negativ, oder in verschiedenem Grade schwankend sein. Aber auch wenn wir uns die Begriffsverhältnisse gefallen lassen, meine ich, müsse das problematische Urtheil A ist vielleicht B nicht als Behauptung eines unbestimmten Verhältnisses zwischen A und B gelten, sondern vielmehr als unbestimmte Behauptung eines völlig bestimmten, nämlich eben des Verhältnisses, das auch

im Urtheil A ist B vorliegt. — Schliesslich scheint mir auch die Rückführung des problematischen Urtheils A ist vielleicht B auf das „negativ alternirende" A ist B oder nicht, keineswegs stichhaltig. Jenen Satz, der überhaupt kein Urtheil repräsentirt, sondern lediglich als Aussage über ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältniss von Urtheilen — A ist B und A ist nicht B — zu betrachten ist, kann ich aussprechen, auch wenn ich nicht daran denke, diesen, der ein wirkliches Urtheil involvirt, anzuerkennen. Jener beruht auf der Thatsache des unmittelbaren Bewusstseins, dass Bejahung und Verneinung die einzigen Arten des logischen Verhaltens sind, dieser besagt entweder, dass irgend ein, aber nicht zwingender, Grund für die Bejahung des B, oder dass kein zwingender Grund für seine Verneinung im Bewusstsein vorliegt.

Ich übergehe die Lehre von der Umwandlung der Urtheile, die mir zur Hervorhebung des Gegensatzes der eigentlich erkenntnisstheoretisch, also psychologisch verfahrenden und der zumal in der Begriffs- und Urtheilslehre hervorragend auf Klassification bedachten und dabei dem rein Sprachlichen einen dominirenden Einfluss gestattenden Logik des Verfassers keine besondere Gelegenheit bietet — diese Hervorhebung und nicht Würdigung ist ja, wie öfter betont, mein Zweck — um nur zu bemerken, dass mir auch die Umwandlungslehre einer erkenntnisstheoretischen Begründung nicht entbehren zu können scheint. Dagegen kann ich am „Algorithmus der Urtheilsfunctionen" einem, wie ich meine, durch geistvolle Durchführung besonders hervorragenden Theile des Werkes — die Erörterung umfasst nebenbei bemerkt 52 Seiten — nicht vorüber gehen, ohne zu bemerken, dass für den Standpunkt, auf den ich mich im Bisherigen glaubte stellen zu müssen, der ganze logische Calcul nur ein Specialfall des mathematischen sein, darum niemals umgekehrt Mathematik als einen Specialfall der Logik deuten könne. Mathematik hat mit Grössen überhaupt, der logische Calcul mit Umfängen von Begriffen, die er wie Grössen betrachtet, zu thun, Mathematik operirt mit der Gleichheit, der logische Algorithmus mit der hier einen Specialfall der Gleichheit ausmachenden Identität. Dass trotzdem Mathematik ein Specialfall der Logik heissen

muss, dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich daraus, dass der logische Calcul aus der Menge der logischen Beziehungen nur diejenige herausgreift, die, mathematischer Behandlungsweise zugänglich, dennoch logisch nur die Bedeutung eines gleichförmigen Nebenerfolges besitzt. Alle Menschen sind sterblich; wer so sagt, will diese betrübende Thatsache mittheilen und nicht von Begriffsverhältnissen, diesen gleichgültigen Erzeugnissen logischer Technik, etwas bestimmen. Dem logischen Calcul ist eben das mit dem Aussprechen jener Thatsache zugleich geschaffene Begriffsverhältniss das einzig Werthvolle. — Verhält es sich so mit der Stellung des logischen zum mathematischen Calcul, dann liegt es im Interesse des ersteren, alles, was ihm der letztere Brauchbares bieten kann, anzunehmen. Vor imaginären Begriffszeichen hätte er sich dabei nicht allzu sehr zu scheuen, da schon die sprachlichen Begriffszeichen zum grössten Theile den Namen verdienen. Insbesondere, meine ich, könne der Umkehrung der Determination ($\frac{M}{\delta}$ = derjenige Begriff, der durch Determination mit δ zu M wird) und der Subtraction ein Platz im logischen Calcul nicht verweigert werden. Die Sätze, dass Identisches von Identischem abgezogen und durch Identisches reducirt — unter Reduction verstehe ich eben die Umkehrung der Determination — Identisches ergeben, gelten ja, wie sich erweisen lässt, ebensowohl, wie die entsprechenden Additions- und Determinations-Regeln. Uebrigens muss ich gestehen, dass meine Versuche, die vom Verfasser gestellten und nach seinen Grundsätzen gelösten logischen Aufgaben, mit Hinzuziehung der von ihm zurückgewiesenen Subtraction und Reduction zu lösen, keineswegs leichter und klarer zum Ziele führten. Nur die Darstellung der Begriffsverhältnisse und Urtheilsregeln schien mir entschieden an Adäquatheit und Deutlichkeit zu gewinnen.

Der vierte Abschnitt des Werkes enthält die Lehre von den Schlussfolgerungen. Das Grundgesetz des Schliessens lautet: „wenn verschiedene Urtheile durch Begriffe, die ihnen gemeinsam angehören, in ein Verhältniss zu einander gesetzt sind, so stehen auch die nicht gemeinsamen Begriffe solcher

Urtheile in einem Verhältniss, welches in einem neuen Urtheile seinen Ausdruck findet." Dass dies Gesetz für uns, die wir Urtheile nicht allgemein als Darlegungen von Begriffsverhältnissen bezeichnen, einer wesentlichen Aenderung und genaueren Bestimmung bedürfte, leuchtet von selbst ein. Ebensowenig brauche ich zu sagen, dass unserm Standpunkt zufolge die Eintheilung der Schlüsse in Identitäts-, Subsumtions-, Bedingungs- und Beziehungsschlüsse zunächst darum nicht ohne Weiteres statthaben kann, weil allen Urtheilen und darum auch allen Schlüssen das gleiche Recht, conditional zu heissen, zugestanden werden muss. Ich habe schliesslich auch nicht nöthig darauf aufmerksam zu machen, dass die Verzichtleistung auf eine der Klassification vorangehende erkenntnisstheoretische Erörterung des Identitäts- (Gleichheits-) und Bedingungsbegriffs und die nicht völlig radicale Zurückweisung der unberechtigten Ansprüche des Subsumtionsbegriffes hier zum Mindesten in gleichem Masse wie beim Urtheil störend einwirken müssen.

So gibt es besonders unzählige Schlüsse, die dem Verf. zufolge unter die Subsumtionsschlüsse fallen müssten, obgleich sie, ohne an Begriffsunterordnung oder Einreihung in eine Klasse zu denken, nur gewissen Objecten ein Merkmal zu sichern beabsichtigen. Da diese Ausdehnung des Subsumtionsbegriffes der Hauptsache nach die nothwendige Folge einer schon bei Eintheilung der Urtheile zu Tage getretenen Anschauung ist, so könnte ich hier auf nochmalige Betonung meines entgegengesetzten Standpunktes verzichten. Es wird aber hier häufiger als dort zur näheren Bezeichnung der Subsumtion ein Ausdruck gebraucht, der diesem Begriff ein anderes Gepräge zu geben scheinen könnte, ich meine den Ausdruck Unterordnung oder Einreihung in eine Klasse von Objecten. Dass der Begriff ein Gebilde der Denktechnik sei, das als solches keine objective Wirklichkeit besitze, dass demnach einem Urtheil nur nachgesagt werden könne, es wolle ein Verhältniss zu Begriffen, speciell eine Begriffssubsumtion aussagen, wenn es nicht die Absicht hat, objective Thatbestände zum Bewusstsein zu bringen, konnten wir nicht bezweifeln. Um so mehr könnte man darauf dringen,

dass die Einreihung eines A in eine Klasse B ein objectiv Thatsächliches bezeichne. Indessen ich meine, die Sache verhalte sich hier wie dort. Auch die Klasse ist objectiv nichts. Sie entsteht aus den einzelnen Individuen durch mein subjectives Vergleichen, und sie wird zusammengehalten durch den übereinstimmenden Namen. Was davon bleibt, wenn ich meine Weise, die Individuen denkend und benennend zu vereinigen, abziehe, sind eben die einzelnen, übrigens möglicherweise unter sich in den manchfachsten Beziehungen stehenden Individuen. Nur zu ihnen, den einzelnen B, könnte das A in Beziehung gedacht werden, wenn es objectiv zur Klasse sich irgendwie verhalten sollte. Dies meint man nicht, wenn man die Zugehörigkeit zur Klasse behauptet, also kann kein über Objecte etwas aussagendes Urtheil ein in Klassen einfügendes Subsumtionsurtheil heissen. — Man verzeihe den Umschweif. Ich meine, es ist von vornherein klar, dass A gehört zur Klasse B objectiver Weise nichts heissen kann, als A hat das Prädikat B, nur dass dabei das Nebenurtheil, es gebe auch B, die nicht A seien, nicht ausgeschlossen bleibt, dass mit anderen Worten die universale Umkehrbarkeit des Urtheils nicht zugleich mit gedacht wird. Nun ist das Bewusstsein der universalen Umkehrbarkeit eines A ist B, das Urtheil alle B sind A also, niemals in dem A ist B selbst enthalten, muss vielmehr jederzeit zu ihm als ein zweites Urtheil (mit B als Subject und A als Prädikat) erst hinzukommen; folglich ist das objective Subsumtionsurtheil ein Urtheil überhaupt, ohne irgend welche dem Worte Subsumtion entsprechende besondere Eigenthümlichkeit.

Der Verf. nun sieht in Subsumtionsurtheilen, hier entschiedener als bei der Urtheilslehre, auch objective Urtheile. Dann muss er, so meine ich, das Subsumtionsurtheil dem Urtheil überhaupt und entsprechend den Subsumtionsschluss dem Schluss überhaupt gleich setzen, also auf den Versuch, andere Schlüsse dieser Gattung zu coordiniren, verzichten. Verf. thut dies nicht. Trotzdem bestimmt er schliesslich den Subsumtionsschluss in der Weise allgemein, dass die Bestimmung im Grunde eine Gleichsetzung von Schluss und

Subsumtionsschluss bedeutet. Er nennt nämlich mit dem letzteren Namen alle Schlüsse, die entweder einen einzelnen Begriff einer allgemeinen Gattung unterordnen oder eine allgemeine Regel auf einen speciellen Fall anwenden. Es genügt aber, soviel ich sehe, die letztere Angabe, um alle denkbaren Schlüsse zu charakterisiren. Der Schluss ist, so meine ich, immer die Anwendung einer Regel auf einen speciellen Fall. Selbst die vom Verf. sogenannten verificirenden Bedingungsschlüsse, wenn A B ist, ist C D; nun ist A B, also ist C D, können davon keine eigentliche Ausnahme machen, da sie nur den Grenzfall repräsentiren, in dem der specielle Fall zugleich alle Fälle in sich schliesst. Das allgemeine Schema des Schliessens lautet unter dieser Voraussetzung: Wenn A vorgestellt werden muss, so muss B vorgestellt werden; nun muss A vorgestellt werden, also gilt dasselbe von B. Es bestimmt sich dies Schema näher, je nachdem zu A oder zu B noch irgend welche hypothetisch angenommene oder als erfüllt gedachte Bedingungen ihres Vorgestelltwerdenmüssens hinzutreten. — Dass die vom Verf. sogenannten Identitätsurtheile — Urtheile, in denen Subject und Prädikat sich „decken", oder deutlicher: Urtheile, die mit dem Bewusstsein der universalen Umkehrbarkeit verbunden sind — eigentlich Doppelurtheile heissen müssen, wurde schon gesagt. Der Identitätsschluss ist dann ebenso ein Doppelschluss, in dem ganz wie sonst Regeln auf einzelne Fälle angewandt werden. Alle A sind alle B, zerlegt sich in (Ia) alle A sind B und (Ib) alle B sind A; ebenso alle B sind alle C in (IIa) alle B sind C und (IIb) alle C sind B; aus Ia und IIa folgt: (IIIa) alle A sind C aus Ib und IIb gleicherweise (IIIb) alle C sind A. Vereinigen wir IIIa und IIIb, so ergibt sich die identische Conclusion, alle A sind alle C, ohne dass ein anderes Verfahren angewandt worden wäre, als das der Subsumtion von Fällen unter Regeln. — Die Art, wie der Verfasser unter den verschiedenen Identitätsschlüssen die mathematischen Gleichungsschlüsse nur einfach mit aufzählt, lässt von Neuem den Mangel einer Verständlichmachung des Sinnes, den das = vertritt, bedauern. Wenn irgend etwas, so scheint mir die Frage, worin das Wesen der mathemati-

schen Gleichsetzung, das Wesen der mathematischen Grundoperationen überhaupt bestehe, von erkenntnisstheoretischem Interesse.

Ich habe aber weiter gegen die Stellung, welche die Wahrscheinlichkeits- und Analogieschlüsse beim Verf. einnehmen, eine Einwendung zu machen. Sie scheinen mir der Hauptsache nach gar nicht in die Lehre vom deductiven Schluss — von diesem ist hier überall die Rede — zu gehören, also sicher nicht den deductiven Subsumtionsschlüssen untergeordnet werden zu dürfen. Die Ladungen, die sich auf dem von Kapitän M geführten Schiffe befanden, sind meist (wenn man will, immer) durch Sturm beschädigt worden. X hat seine Waaren dem Kapitän M anvertraut. Also werden sie wahrscheinlich auf dieselbe Weise beschädigt werden. Diesen Schluss müsste sich der Verf., obgleich er ihn nicht anführt, seiner Definition zufolge gefallen lassen. M ist meistens P, S ist M, also ist S wahrscheinlich P; so lautet das der Definition entsprechende Schema. Trotzdem ist der Schluss völlig unerlaubt und es leuchtet ein, warum. Die Beschädigung durch Sturm hat nichts mit der Person des Kapitäns zu thun, d. h. es kann mein Bewusstsein, der Kapitän M führe das Schiff, mich weder dazu zwingen, noch in irgend welchem Grade nöthigen oder geneigt machen (ich müsste denn an die Fähigkeit gewisser Menschen glauben, Sturm herbeizuzaubern), die Vorstellung der Beschädigung ihm anvertrauter Waaren durch Sturm zu bejahen. Es ist mithin, wenigstens so weit ich wissenschaftlich denke, unmöglich, dass ich aus der Vielheit der Fälle eine unzweifelhafte oder eine Wahrscheinlichkeitsregel inducire. Nur dann aber, wenn dies geschehen wäre, könnte ich — aus der Wahrscheinlichkeitsregel, nicht aus dem Häufigkeitsurtheil — das besondere Urtheil: Also wird die Ladung leiden, folgern. Allgemeiner ausgedrückt. Aus der Vielheit der Fälle, in denen ein M P ist, folgt für einen neuen Fall gar nichts, absolut gar nichts. Vielleicht aber lässt sich aus der Vielheit der Fälle, oder richtiger aus ihrer Verschiedenartigkeit durch ein inductives Verfahren (dessen Wesen früher angedeutet wurde) eine Regel gewinnen, der zufolge M in gewissem Grade zur Be-

jahung von P nöthigt, für diese Bejahung als stärkerer oder schwächerer, vollständigerer oder weniger vollständiger Nöthigungsgrund zu gelten hat, dann folgt daraus auf dem gewöhnlichen Wege, dass ein bestimmtes neues M P sei und es folgt mit eben der Wahrscheinlichkeit, die auch der Regel zukommt. — Ebenso verhält es sich mit dem Analogieschluss. Auch er ist in der That eine Verbindung der Induction mit landläufiger Deduction und nichts weniger als eine Art des einfachen Subsumtionsschlusses.

Haben Wahrscheinlichkeits- und Analogieschluss nach dem Verf. mit Induction nichts zu thun, so theilen sich ihm zufolge andererseits die Beziehungsschlüsse — so heissen diejenigen Schlüsse, die „nur die Folgerung ergeben, dass zwischen den in der Conclusion durch den Mittelbegriff verbundenen Begriffen irgend eine Beziehung bestehe" — der Art ins Geschäft der Induction, dass der „Vergleichungsschluss" der Begriffsbildung, der „Verbindungsschluss" der Generalisation der Thatsachen dient. Nun halte ich es für höchst werthvoll, dass Verf. der Unterschätzung des Syllogismus gegenüber aufs Deutlichste dessen Aufgabe betont, solche Erkenntnisse zu ergeben, die bei der Aufstellung der Prämissen nicht gedient haben, also neue Erkenntnisse zuwege zu bringen. Ich meine aber, dass eben dann die „Beziehungsschlüsse", wenigstens in ihrer einfachen Form, durchaus nicht Schlüsse heissen dürfen. Aus den beiden Urtheilen: A hat das Merkmal M und B hat das Merkmal M, folgt zunächst nicht die Erkenntniss, dass A und B ein übereinstimmendes Merkmal haben oder irgendwie sich gleichen. Vielmehr setzt die Entstehung des Gleichheits- oder Uebereinstimmungsbegriffs voraus, dass ich in einem Denkakt das eine M sowohl hinsichtlich des A als hinsichtlich des B bejahe, oder bestimmter, es besteht der Sinn jener Worte eben in dieser subjectiven Thatsache der gleichzeitigen Doppelbejahung eines Inhaltes, ebenso wie die Verschiedenheit in nichts Anderem als in der Vereinigung von Bejahung und Verneinung an dem einen M ihr Wesen hat. Habe ich aber die A M und B M in solcher Weise in ein $\frac{A}{B}\Big\rangle M$ verwandelt, dann ist es nichts

als die Constatirung dieser die Objecte unberührt lassenden und zum Inhalt der Prämissen nichts Neues hinzufügenden subjectiven Weise Urtheile A M und B M in Verbindung zu bringen, wenn ich sage: A und B sind gemeinsam M, oder A stimmt mit B hinsichtlich M überein und es ist nichts, als eine unbestimmtere Formulirung desselben subjectiven Thatbestandes, wenn ich sage: A und B stimmen überhaupt irgendwie überein. Eine neue Erkenntniss hinsichtlich der Objecte A und B ist darin nicht enthalten. Indessen ist offenbar des Verf. Meinung, wenn nicht aus A M und B M, so doch aus dem complicirteren A ist M_1, M_2, M_3 etc. und B ist M_1, M_2, M_3 etc. die Einsicht folgen zu lassen, also stimmen A und B überhaupt überein, d. h. die beiden haben auch sonstige Merkmale gemein. Dann habe ich dagegen zu bemerken, was ich in anderer Form schon gesagt habe, dass aus der Vielheit der M, die A und B gemein sein mögen, für die Gemeinsamkeit eines neuen $M = M_k$ an sich gar nichts folgt, dass vielmehr für diese Gemeinsamkeit nur etwas erschlossen werden kann unter der Voraussetzung, es bestehe zwischen jenem M und diesem M_k eine nothwendige Beziehung, die sich in einer Regel, wo M_1, M_2, M_3 etc. ist, da ist (sicher oder wahrscheinlich), auch M_k, aussprechen lasse. Nun entsteht jene Regel durch Induction, ich meine die Induction, die vom Verfahren der Deduction absolut verschieden ist, es entsteht andererseits die Ueberzeugung, also haben auch A und B das weitere gemeinsame Merkmal M_k, aus jener Regel durch gewöhnliche Deduction. Mithin ist der Vergleichungsschluss wie der Schluss der Wahrscheinlichkeit und Analogie (von welch letzterem ich ihn freilich gar nicht zu unterscheiden weiss) eine Vereinigung der beiden Schlussarten und nicht ein Inductionsschluss, der als solcher eine Art der Deduction oder ein Deductionsschluss, der um seiner besondern Eigenthümlichkeit willen eine Induction heissen müsste. Im Grund gibt dies der Verfasser selbst zu, wenn er gelegentlich verlangt, dass die M, aus denen eine Uebereinstimmung der A und B überhaupt folgen solle, charakteristische Merkmale oder Merkmale von allgemeinerer Bedeutung seien. Denn dies heisst nichts, als sie müssen Merkmale sein, die eine

Regel, wo M_1, M_2, M_3 vorhanden sind, sind auch weiteres M vorhanden, erlauben. Es fragt sich dann nur noch, wie diese Regel zu Stande kommen kann. — Einfacher steht die Sache bei den „Verbindungsschlüssen", die den (nothwendigen) Zusammenhang zweier Erscheinungen aus der Vielheit der Fälle, in denen sie gemeinsam zu Tage treten, folgern sollen. Hier ist es eben die Nothwendigkeit des Zusammenhangs der Erscheinungen, die nicht aus der Vielheit der Fälle ohne Weiteres erfolgt, wohl aber möglicherweise aus ihrer Verschiedenartigkeit durch ein inductives Verfahren, das Wort in unserm Sinne genommen, gewonnen werden kann.

Man sieht, worum es sich handelt. Um nichts mehr und nichts weniger, als die Frage, ob Induction etwas ganz Eigenartiges sei, oder ob sie auf eine Art von Deductionsschluss sich zurückführen lasse. Der Verf. versucht dieses. Ich bin ganz und gar jener Meinung. Es gibt, so scheint mir, keine Induction, also keine Verallgemeinerung, keine Erkenntniss, die irgendwie über das wahrgenommene Einzelfaktum hinausgeht, oder sie beruht auf dem Satz, dass unter gleichen (vollständigen) Bedingungen durchweg Gleiches bejaht oder verneint werden müsse, auf dem Satze also, den ich das Denkgesetz nannte, weil ich die übrigen aus ihm ableitbar glaube.

Indem ich die Erörterung der „Schlusskette" und des „Algorithmus des Schliessens" übergehe, schliesse ich mit jener Bemerkung überhaupt gegenwärtigen (vorletzten) Abschnitt meines Aufsatzes.

Bonn. Th. Lipps.

Bahnsen's Realdialektik [1]).

Von

Eduard von Hartmann.

Die früheren Schriften Bahnsen's stellten mehr oder minder Parerga eines eigenartigen philosophischen Standpunktes dar, dem eine zusammenhängende Skizzirung ebenso wie eine systematische Grundlegung gebrach, und der in seiner paradoxen Originalität dem Verständniss sich um so weniger leicht erschloss, als die ungewöhnliche Schreibweise des Verf. die sachlichen Schwierigkeiten noch erhöhte. Bei dieser Sachlage dürfte die kritische Darstellung dieses Standpunktes, welche ich in früheren Veröffentlichungen [2]) versucht habe, wesentlich dazu beigetragen haben, dem In- und Ausland den Namen B.'s bekannt zu machen, das Verständniss seiner Intentionen zu erleichtern und durch beides seinen Schriften Eingang zu verschaffen. Dass ich die Bedeutung B.'s und seiner Stellung in der Geschichte der Philosophie überschätzt habe, hat man mir öfters zum Vorwurf gemacht — Hellenbach [3]) nennt meine Darstellung gradezu eine möglichst idealisirte —; dass irgend Jemand die ihm von mir gezollte Anerkennung zu gering gefunden hätte, davon ist mir nichts zu Ohren gekommen. Nur B. selbst ist anderer Meinung und sieht in

1) Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik. Von Dr. Julius Bahnsen. Bd. I. Berlin bei Th. Grieben. 1880. XXII u. 462 Seiten.

2) Phil. Monatshefte 1870 Bd. IV Nr. 5 S. 378—408; Die Gegenwart 1876 Nr. 28, 30 u. 32; Unsere Zeit 1876 Nr. 21—22 S. 641—655, 767—783; letzterer Aufsatz erschien auch in französischer Uebersetzung in der Revue philosophique und in spanischer in der Revista contemporánea. Alle diese journalistischen Aufsätze sind zusammengefügt in meinem Werk: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" (Berlin 1877) S. 11—14, 31—38, 175—257.

3) Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart (Wien 1878) S. 160—161. Vgl. auch O. Plumacher: Zwei Individualisten der Schopenhauerschen Schule (Wien 1881) S. 4—5.

meiner Darstellung ein „Zerrbild" seiner Philosophie, ein meuchlerisches Attentat auf sein noch neugeborenes System (S. VIII u. 47 seines neuen Werks); — wie dem auch sei, er kann meiner Kritik die Anerkennung nicht versagen, dass sie ihn gespornt, das Versäumte nachzuholen und mit um so strammer geschnalltem Schwertgurt vor die feindliche Front zu treten (S. VIII).

Wenn B. sich inzwischen zu persönlichen Angriffen gegen mich hat hinreissen lassen, die er selbst als „übelriechend" bezeichnen musste[1]), so wird man kaum den normalen Beurtheilungsmassstab an die Ausfälle eines Mannes anlegen dürfen, der sich „von allen Seiten mit hämischen Verleumdungen gezwickt und gezwackt" wähnt (S. VII). Immerhin würden diese beleidigenden Angriffe, welche übrigens von verschiedenen Seiten hinlängliche Zurückweisung erfahren haben[2]), mir das volle Recht geben, die vorliegende Fortsetzung der B.'schen Polemik gegen mich zu ignoriren; wenn ich gleichwohl im Interesse der Sache den Faden eines langjährigen Dialog's aufnehme, so glaube ich damit den stärksten Belag zu dem Urtheil Max Schneidewin's[3]) zu liefern, dass bei mir die Empfänglichkeit für das Persönliche und Nichtsachliche in der fremden Beurtheilung überwunden sei. Da jedoch die Klage, von mir mit hämischer Tücke verfolgt zu sein, sich wie ein rother Faden durch B.'s Buch hindurchzieht, so glaube ich der Situation in soweit Rechnung tragen zu sollen, dass ich mich auf eine rein sachliche Erörterung beschränke und mich jedes Urtheils über den formalen Werth dieser jüngsten Leistung enthalte, um jener grundlosen Einbildung nicht mehr Nahrung zuzuführen, als dies auch bei der sachlichsten Kritik einem Manne gegenüber unvermeidlich ist, der das Hauptoperationsmittel der Kritik, die reductio ad absurdum, persönlich übel nimmt. Und doch dürfte seinem Princip nach Niemand weniger empfindlich hiergegen sein als

1) Jenaer Literatur-Zeitung 1878 Nr. 23.

2) Jenaer Lit.-Ztg. 1878 Nr. 30 (Erklärung des Dr. med. Venn); Zeitschr. für Phil. und phil. Krit. Bd. 74 S. 272 (Prof. J. Rehmke); Unsere Zeit 1879 Nr. 5 S. 328—329 (O. Plumacher).

3) Die homerische Naivität (Hameln 1878) S. 228.

der Realdialektiker; denn wer „in sich selber den Widerspruch aufgenommen und verwunden hat, ist gegen einseitig logische Insulten so unverwundbar und aller nicht selber dialektischen Kritik gegenüber so gefeit, wie der Giftesser gegen Wirkungen, welche für jeden nicht gleicherweise Imprägnirten absolut tödtlich sind" (229). Dieses Bewusstsein der „Unverwundbarkeit" müsste doch, wenn irgend etwas, im Stande sein, jene „Furchtlosigkeit" zu erzeugen, welche, auch ohne grade in Verachtung auszumünden, „in die Kühle einer Atmosphäre hinaufhebt, wo man weder grob noch pathetisch wird" (182); leider hat B. es vorgezogen, einen persönlichen Belag zu seinem Satze zu liefern: „nichts bringt leichter und gewisser auf, als die Gelassenheit, welche uns entgegentritt, wo wir das Gegentheil meinten erwarten zu müssen" (57—58).

1. Hegel'sche und Bahnsen'sche Dialektik.

B. bekennt, dass seine Realdialektik nicht die Vernunft sondern die Herzensnoth zur Hebeamme gehabt, die Herzensnoth des Individualwesens, „seiner selbst als eines Concrements unvereinbaren Zusammens von Ja und Nein" inne zu werden; er fügt aber hinzu, dass diesem „praktischen Impuls individuell subjectiven Erlebens" sich alsbald theoretische Motive hinzugesellen (S. 10—11). „Sie war ursprünglich angeregt durch die Wahrnehmung von der Negativität des Weltcharakters; an diesen quasi-Hegel'schen Kern hatte sich erst späterhin die Schopenhauer'sche Willenslehre herumkrystallisirt, zur todten Abstraction das lebendige Beweismaterial liefernd" (199). Hiernach wird zur geschichtlichen Orientirung vor Allem ein Vergleich zwischen Hegel's und B.'s Dialektik erforderlich sein, und B. selbst bemüht sich an vielen Stellen, diesen Unterschied klar zu machen, „weil er nicht in die Lage kommen möchte, sich zurückziehen zu müssen vor Schreckschüssen, wie man sie den Vertretern der Hegel'schen Dialektik mit bestem Erfolge aus der Pistole der Logik entgegenfeuern kann" (4). Die Unterschiede, welche B. angibt, lassen sich in vier Gruppen sondern.

a) Hegel's Dialektik soll blosse Verbaldialektik, diejenige B.'s Realdialektik sein, die erstere blos die „Methode" in der Fortbewegung des Begriffs, die letztere die Form des realen Weltprocesses, das in den Dingen selber waltende Gesetz darstellen (S. 1, 242). Dies ist nun entschieden unrichtig, und der Ausdruck „Verbaldialektik" von vornherein irreleitend. Worte ohne Begriffe will Hegel am wenigsten geben, seine Dialektik ist also Begriffsdialektik und bewegt sich nur in Worten, wie diejenige B.'s es auch muss. Aber auch als Begriffsdialektik will sie nicht ein unwirkliches, ideales oder subjectives Gedankenspiel sein, sondern das subjective Abbild des realen Weltprocesses, das zugleich dessen ideales Urbild repräsentirt. Auch bei B. zwingt die realdialektische Realität dazu, zu einander wechelsweise aufhebenden Worten zu greifen und durch bewusste contradictio in adjecto den möglichst adäquaten sprachlichen Ausdruck für die Wahrheit zu gewinnen (45); auch B. glaubt, ebenso wie Hegel, die Wahrheit erst durch die Einheit des Sowohl-Alsauch und Weder-Noch zu erreichen und behauptet ohne Grund, dass Hegel sich mit dem einseitigen Sowohl-Alsauch begnüge (229). Auch bei Hegel ist der Widerspruch „der absolute Kerngehalt des Seienden" (S. 1) und die Negativität der Antithesis die Triebfeder sowohl des realen wie des gedanklichen Processes; in der Ueberwindung des Widerspruchs durch die Synthesis bleibt derselbe bei Hegel ebenso in gewisser Weise als aufgehobenes Moment conservirt, wie er bei B. in der realen Coïncidenz der Gegensätze in gewisser Weise aufgehoben wird, und bei beiden bricht der Widerspruch nach jeder solchen momentanen Ueberwindung als unüberwindliches Princip der Negativität neu hervor, weil sonst der Process erlöschen würde. B. räumt ein, dass der Widerspruch, wenn er in der Sache steckt, auch in deren gedanklicher Darstellung zum Ausdruck kommen muss (198), dass die widerspruchsvolle Essenz sich sowohl sachlich wie begrifflich in dialektischer Gestalt documentiren muss (250—251), dass die Realdialektik allein „auf dem Boden des Denkens dasselbe Umschlagen entgegengesetzter Factoren in einander ehrlich und widerstandslos durchmacht, welches sich auch

in der objectiven Wirklichkeit vollzieht" (343). Hiermit ist zugestanden, dass B.'s Realdialektik ihrem Princip nach ebensogut zugleich Begriffs- oder Gedankendialektik ist, wie die Hegel'sche Begriffsdialektik ihrem Princip nach zugleich Realdialektik ist und sein will.

b) Hegel's Dialektik will das Seiende begrifflich construiren, B.'s Dialektik will receptiver Empirismus sein (33). Erstere verlangt, dass das Sein sich nach ihrem Denken richte, letztere entnimmt ihre eigenen Maassstäbe lieber jenem als diesem (104—105) und corrigirt in Collisionsfällen die Logik des Denkens durch die Dialektik des Seienden (107). Diese Formulirung klingt schon eher haltbar, sie ist es aber auch nicht. Hegel geht davon aus, dass die Gesetze des Seins und Denkens identisch seien, dass das Sein der Ausdruck eines objectiven Denkens sei, und dass das subjective Denken als reines Denken mit dem objectiven zusammenfalle, also zur selbstthätigen Reconstruction des Seienden befähigt sei; da aber diese Prämissen irrthümlich oder ungenau sind, so macht er thatsächlich überall von der Aufnahme empirischen Materials Gebrauch und entlehnt den besten und relativ haltbarsten Theil seiner Begriffsdialektik a posteriori aus der gegebenen Wirklichkeit. Er thut also unbeschadet seiner abweichenden Prätensionen praktisch und faktisch genau dasselbe wie B. Dieser trägt dem äusseren Gebahren nach als Sohn einer anderen Zeit dem empiristischen Zeitgeist Rechnung und behauptet nominell, sich auf das „aufzeigende Nachweisen", auf die „descriptive Präsentation" der realen Widersprüche zu beschränken (28); aber in Wirklichkeit stellt sich die Sache ganz anders. Wir werden sehen, wie alle Versuche B.'s, die Realdialektik auf diesem Wege zu erhärten, ihm unter der Hand zerrinnen und ihm nichts als das Gefühl der Unsicherheit und der Unhaltbarkeit dieser phänomenal-empirischen Position übrig lassen; der Realdialektiker muss „aus dem Phänomenalen in's Metaphysische vordringen, um die eigentliche Sphäre seines Forschungs- und Argumentations-Gebiets zu betreten" (263). So hat denn auch B.'s Realdialektik ihre eigentliche Sphäre erst in der dünnen Luft metaphysischer Abstractionen (wie z. B. vis essendi und

potentia existendi), und es ist schliesslich nichts als die subjective Gedankendialektik dieser speculativen metaphysischen Begriffe, was den Anspruch erhebt, die wahre Grundlage für das metaphysische Verständniss der Welt zu bieten und dem Prozess des Wirklichen seine unüberschreitbaren Grundgesetze zu dictiren. Nicht Jeder vermag dies, da die meisten Leute logisch denken und deshalb der widerspruchsvollen Natur des Seienden nicht gerecht zu werden vermögen; wer aber wie B. dahin gelangt ist, die angeborenen logischen Prädispositionen seines Gehirns der realdialektischen Accommodation des Denkens an die Wirklichkeit unterzuordnen und so weit als nöthig zum Opfer zu bringen, den hindert nichts mehr daran, sein Denken im vollen Einklang mit Wirklichkeit zu wissen (202—203), und deshalb den positivistischen Empirismus der blos phänomenalen Existenz durch realdialektische Durchdringung des metaphysischen Gebiets in demselben Sinne wie Hegel zu überwinden. Andrerseits braucht solchem Verfahren die kritische Besonnenheit und die beständige Fühlung mit der empirischen Basis keineswegs zu fehlen, wie denn thatsächlich die jüngeren Hegelianer die Dialektik in diesem Sinne zu handhaben bemüht gewesen sind. Ein Unterschied im Verhältniss zur Erfahrung wäre also nur dann in gewissem Sinne zuzugeben, wenn bei Hegel das Gesetz der Dialektik monistisch, bei B. unaufhebbar dualistisch wäre, und dies führt uns auf den dritten angeblichen Unterschied.

c) Hegel kennt für Sein und Denken nur ein und dasselbe Gesetz, B. behauptet eine zwiefache Legislatur für beide Gebiete, einen Widerstreit zwischen Realgesetzen und Denkgesetzen, eine Unverträglichkeit beider Legislaturen mit einander, die zu beständigen Conflicten führt und sich in jedem Menschen, insofern er zugleich wollendes und denkendes Ich ist, als Collision zweier einander widerstreitender Gesetzgebungen offenbart (6, 352). Nach B. ist das eigentliche Denken rein durch seine eigene Natur bestimmt, welche in den logischen Formen und Normen ihren Ausdruck findet (197), und „Begriffe, die mit einem Widerspruch behaftet sind, kann das Denken nicht gebrauchen“ (73); dieses Denken ist aber auf ewig zur Unwahrheit verurtheilt, weil die Wirklichkeit

wesentlich widerspruchsvoll ist und nur in Begriffen mit widerspruchsvoller Definition zum gedanklichen Ausdruck kommen kann (198). Aus beidem folgt, dass das Denken sich mit sich selbst im Widerspruch befindet, weil es durch sein eigenes Gesetz gezwungen ist, nach Wahrheit zu streben, diese aber nur erreichen kann, wenn es seinem eigenen Gesetz und damit seiner eigensten Natur untreu wird; diese Accommodation des Denkens an die antilogische Wirklichkeit erklärt B. für nichts weniger als unmöglich (202—203) und sieht vielmehr in der Aufnahme des Widerspruchs in das Denken die Vollendung der menschheitlichen Geistesentwickelung. Es ist also eigentlich nur das vorbahnsensche Denken, welches der Wirklichkeit widerspricht, während mit der Errungenschaft der Realdialektik dieser Widerspruch aufhört; auf der andern Seite widerspricht das Gesetz des Seins nicht blos dem Gesetz des Denkens, sondern auch sich selbst, indem es trotz seiner realdialektischen Grundnatur dem logischen Gesetz innerhalb seiner Raum gewährt. Innerhalb des Seins bestand der Widerspruch dieser (realdialektischen und logischen) Doppellegislatur schon immer; zwischen Sein und Denken bestand er nur darum, weil und so lange er im Denken selber noch nicht bestand, und ist mit Anerkennung der Realdialektik beseitigt und durch harmonische Uebereinstimmung ersetzt. Nur in den noch nicht realdialektisch adaptirten Gehirnen dauert die Collision des Denkgesetzes gegen das Realgesetz vorläufig noch fort; im Kopfe des Realdialektikers ist auch für das Denken das realdialektische Gesetz auf den Thron erhoben, auf dessen Stufen das logische Gesetz nur lagern darf. Hiermit verschwindet der Unterschied zwischen Hegel's und B.'s Dialektik auch in Bezug auf das Verhältniss der Seinsgesetze zu den Denkgesetzen.

d) Bei Hegel ist das Unlogische, der Widerspruch, nur Durchgangsmoment vom Logischen (Thesis) zum Logischen (Synthesis); bei B. ist das Logische, die Negativität gegen das primär gesetzte Unlogische nur Durchgangsmoment vom Alogischen zum Antilogischen. Bei Hegel treibt das Logische (der Begriff oder die Idee), um zum Prozess zu kommen, die Negativität seiner selbst, das Unlogische (die Antithesis)

aus sich heraus; bei B. treibt das Unlogische (der Wille), um zum Prozess zu kommen, die Negativität seiner selbst, das Logische, aus sich heraus. Bei Hegel ist die positive, absolut concrete Urposition der logische Begriff, bei B. der unlogische Wille (S. 1, 206, 175); bei Hegel ist das Logische die absolute Macht und das Unlogische ihr Lehnsmann, bei B. ist das Antilogische der Fürst der Welt und das Logische sein Unterthan (83). Dieser Unterschied ist der allein durchgreifende, aber gerade er ist einerseits von B. am wenigsten betont, und andrerseits ist auch er ein sich selbst aufhebender, wozu die Andeutungen bei B. selbst zu finden sind. — „Die Idee — als ein von Hause aus logisch Gedachtes — kann nichts Antilogisches, Dialektisches emaniren und muss ewig Halt machen vor dem Problem des Widerspruchs" (230); diese Emanation des Antilogischen aus dem Logischen bei Hegel ist also nur ein Schein. Ebenso aber kann umgekehrt auch das Antilogische aus sich „nur ein scheinbar Logisches und überhaupt den ganzen Schein des Logischen (sammt dem des Teleologischen) gebären" (206); denn der Wille, als ein von Hause aus unlogisch Gedachtes, kann nichts Logisches, Vernünftiges aus sich emaniren und muss ewig Halt machen vor dem Problem einer objectiv existirenden Vernünftigkeit. Mit dieser Parallelkritik ist sowohl Hegel's als B.'s Dialektik entwurzelt und hinübergezeigt nach einem Standpunkt, wo das Unlogische und das Logische nicht auseinander entspringen, sondern die ewig einander coordinirten Seiten eines und desselben Wesens bilden (206 Z. 23—27). — Derselbe Schluss ergibt sich auch daraus, dass B. die Gleichgültigkeit der Urposition anerkennt, also damit auf die Hochhaltung des Willens als allein wahrer Urposition verzichtet. Er bestreitet den Einwurf des Verstandes, dass alles Negative nur am Positiven sei, sieht die Negativität als solche als das wesentliche Princip der Dialektik an, das mit der „Realopposition" identisch sei, sucht die Position nur in der Negation der Negation, und damit auch den Gegenstand, den das Negative negirt, nur in dem Negativen seiner selbst, und erklärt damit die Namengebung für gleichgültig, weil Alles als „Negativ" einem andern „Negativ" gegen-

übersteht (175, 241). Hierin liegt allerdings eine richtige Ahnung der für seine Willensmetaphysik erforderlichen Correktur; aber er führt die Correktur nicht durch, und darum wird auf dem Boden seines Systems diese an sich richtige Ahnung zu einer unwahren Behauptung. So lange das „Ja" des unlogischen Velle als absolut concrete Urposition gilt (175), hat der daraus angeblich entspringende Schein des Logischen nur secundäre Bedeutung, ist derselbe nur ein relatives Nein gegen das selbstständige Unlogische des Willens, und zugleich in seiner Ohnmacht gegen dessen Unaufhebbarkeit ein (nicht blos sprachlich) Nichtseiendes ohne jede innere Selbstständigkeit. Da aber B. alles dies für sein Negativ verlangt (176), so kann der Schein des Logischen auch nur scheinbar dem Anspruch der Realdialektik genügen, Antithesis gegen den unlogischen Willen zu sein. Sollen beide, Unlogisches und Logisches, wahrhaft selbstständige Realopponenten sein, so muss jedes für sich ebenso concret positiv sein, als es im Verhältniss zu dem andern negativ ist; d. h. beide müssen coordinirte Selbstständigkeit besitzen, ohne ihrem Wesen nach von einander abhängig zu sein. Nur unter dieser Bedingung kann es gleichgültig scheinen für den dialektischen Prozess, mit welchem der beiden Glieder als mit der Urposition das Sein und das Denken beginnt, da in jedem Falle die Negativität von Seiten des andern gesichert ist, ohne dass dieses andere erst durch eine unmögliche Emanation aus dem ersten dem Scheine nach herausgeholt zu werden braucht.

Wie Hegel die Dialektik auf der einseitigen Basis des Logischen, so hat B. dieselbe auf der einseitigen Basis des Unlogischen durchzuführen versucht; bei beiden lassen sich die Spuren nachweisen von der Ahnung, dass ihre eigentlichsten Intentionen sich in Wahrheit nur auf der Basis eines von Ewigkeit her zugleich logischen und unlogischen Wesens realisiren lassen würden, soweit sie überhaupt realisirbar sind. Mit andern Worten: sowohl die panlogistische wie die panthelistische Dialektik sind einseitige Versuche, verhalten sich zu einander wie Thesis und Antithesis und weisen über sich hinaus auf eine Synthesis, die sich nur auf der

Basis des concreten Monismus vollziehen könnte. Es ist aber damit nicht gesagt, dass eine solche Synthesis Hegel'scher und B.'scher Dialektik auch wirklich eintreten müsse; im Gegentheil fehlt die innere historische Nöthigung zu einer solchen, weil die Dialektik für den Panlogismus und Panthelismus nur den widerspruchsvollen Behelf zur scheinbaren Ueberwindung der ihnen anhaftenden Einseitigkeit bildete, der concrete Monismus aber bei seiner wirklichen synthetischen Ueberwindung jener Einseitigkeiten solcher widerspruchsvollen Behelfe füglich entrathen kann.

Die Unterschiede zwischen der Hegel'schen und der B.'schen Dialektik, welche B. selbst betont, haben sich als unstichhaltig erwiesen; der wirklich massgebende Unterschied zwischen beiden aber ist nicht der Art, um die B.'sche Dialektik vor der Kritik zu salviren, welcher die Hegel'sche im Laufe der Zeit verfallen ist. Wenn auch das gegen den „dialektischen Fortschritt" bei Hegel zu Sagende in Bezug auf B.'s Dialektik gegenstandslos wird, so bleibt doch namentlich alles dasjenige in Kraft, was auf die Aufhebung der logischen Denkgesetze und die Installirung des Widerspruchs als Bedingung der Wahrheit Bezug hat, ja sogar dies alles kehrt sich gegen B. mit doppelt verschärfter Kraft, weil ihm die Prätension Hegel's fehlt, den Widerspruch durch eine logische Synthese positiv vernünftig zu überwinden.

2. Die Stellung des subjectiv Logischen im System der Realdialektik.

Die Realdialektik schränkt „die Geltungssphäre des Logischen auf dessen eigenste Domäne, nämlich eben auf's Denken" ein und schliesst sie aus vom Bereich des Seins, welches „in seiner innersten Qualität die logischen Urgesetze Lügen straft", so dass „die Wirklichkeit als ein, nach blossen Denknormen bemessen, Unmögliches dasteht" (94). Nach dieser ursprünglichen Stellungnahme zum Problem ist das Logische ein blosser subjectiver Schein, der in keiner Weise der Wirklichkeit entspricht und in keinem Sinne Wahrheit zu bieten vermag. Aber diese subjectiv-idealistische Stellungnahme erscheint durch eine realistische Accomodation an die gewöhnliche

Denkweise in sich gebrochen und modificirt. Zwar erklärt er ausdrücklich die Geschichte des menschlichen Denkens „nur als die Summe der psychologisch sich herausarbeitenden Anschauungstypen" (88); aber er erkennt doch an, dass die Realdialektik „für die Entstehung der logischen Kategorien doch eine wenigstens psychologische Herleitung zu geben wissen" müsse (67).

Eine solche psychologische Herleitung setzt nun zweierlei voraus: erstens, dass die Erfahrung „dazu angethan ist, derartige Schemata psychisch zu formiren" (67), d. h. eine Beschaffenheit des Seienden, „auf welche die Denkorganisation, quâ logisch functionirende accommodirt und eingestellt ist" (68), und zweitens, dass die Willensnatur, welche ihren wesentlichen Hauptinhalt im Wissenwollen hat, auch nicht blos prädisponirt, sondern gradezu präformirt für das Wissen und die Entwickelung der ihm potentiell immanenten logischen Erkenntnissformen angenommen wird (165—166). Wäre das Denken allein logisch, und das Seiende rein antilogisch, so wäre die Genesis einer logischen Legislatur im Denken rein unerklärlich; es bedarf einerseits einer relativen Vernünftigkeit im Seienden, wenn das Denken durch Anpassung an die Wirklichkeit zur Vernünftigkeit gelangen soll, und es bedarf andrerseits einer immanenten Vernünftigkeit des psychischen Individualwesens, weil ein schlechthin unvernünftiges Wesen immer unfähig bleiben würde, seine psychischen Functionen der objectiven Vernünftigkeit der Dinge zu accommodiren. Die logische Legislatur des bewussten Denkens ist also nur zu begreifen als Product zweier Factoren, einer der Wirklichkeit immanenten unbewussten Vernunft, und einer dem psychischen Entwickelungsprozess immanenten unbewussten Vernunft; da letzterer selbst ein Stück Wirklichkeit ist, so fällt auch letztere Vernunftäusserung mit unter die allgemeine unbewusste Vernunft der objectiven Wirklichkeit.

Der Versuch, der Vernunft ihren Platz in der Realdialektik blos im subjectiven Denken anzuweisen, ist also gänzlich gescheitert und in sein Gegentheil umgeschlagen, in die Anerkennung der objectiven Vernunft. Zugleich bleibt aber noch zweierlei dabei unerklärt, nämlich erstens, wie es

kam, dass das Denken bei seiner Accommodation an die Wirklichkeit sich nicht vielmehr von Anfang an realdialektisch entwickelte, und zweitens, wie der unlogische Wille dazu kommt, Erkenntnisswille zu sein und die Präformation zu den logischen Erkenntnissformen in sich zu tragen. — In der Wirklichkeit soll das antilogische Gesetz das herrschende sein, und das logische Gesetz nur stellenweise und stückweise innerhalb dieses geduldet werden; wie kam es, dass das Denken nicht von Anfang an diesem Sachverhalt gemäss sich einstellte, also zunächst und vor allen Dingen dem antilogischen Grundgesetz der Wirklichkeit sich anpasste, und erst nachträglich dessen Durchwirktsein mit logischem Einschuss nachahmte? Bei jeder Anpassung muss doch die an das Wesentliche vorangehen, und die an das Nebensächliche nachfolgen, wenn alles auf einmal zu viel verlangt ist. Beim Beginn dieses Anpassungsprozesses existirte ja das Produkt desselben, die subjectiv-logische Legislatur noch gar nicht; die psychischen Anpassungsfunctionen standen lediglich unter dem Gesetz des Willens, und dieses war ebenso wie das der realen Aussenwelt das antilogische Grundgesetz der Realdialektik. Weit entfernt, sich ohne Weiteres mit diesem Gesetz auf eigne Hand in Widerspruch setzen zu können, musste vielmehr erst eine Emancipation des Denkens vom Willen erfolgt sein, ehe die Gesetze des Denkens sich von den Gesetzen des Willens emancipiren konnten. — Es ist also, von der objectiven wie von der subjectiven Seite gesehen, gleich unbegreiflich für die Realdialektik, dass es zu einer logischen anstatt zu einer realdialektischen Anpassung kam. Mit letzterer hätte der Wille sein Ziel, das Erkennen, in der Hauptsache erreicht, mit ersterer hat er es in der Hauptsache verfehlt; „Anpassung" ist also für diesen Prozess ein blosser Euphemismus, und „Verpassung" der Wahrheit wäre die richtigere Bezeichnung. Unmöglich war diese Anpassung an das Antilogische keineswegs, denn auch die Denkthätigkeit ist Actualisation realer Kräfte und kann sich darum des Anspruchs auf Exemtion von den Gesetzen der Realdialektik entschlagen (447); der Denkprozess, weil er auf der realdialektischen Naturbestimmtheit des Gehirns beruht, gelangt endlich dazu,

womit er hätte anfangen müssen, nämlich dialektisch vor sich zu gehen (217).

Die andere der beiden Schwierigkeiten ist wo möglich noch grösser. Wie kann es zum Wesen eines blinden alogischen Willens gehören, ein nach Bewusstsein Tendirendes zu sein (209)? Wie kann ein absolutes, nichts ausser sich habendes Weltwesen mit der Zeit ein Vernünftiges werden, wenn es an sich mit Vernunft und Vernünftigsein von Hause aus gar nichts zu thun hat (164)? Wie kann das Logische, das Widerspiel der unlogischen Willensnatur, dennoch für nichts andres ausgegeben werden, als für eine naturgesetzliche Willensmanifestation (207)? Wie kann die Essenz des alogischen Willens darin bestehen, einen dieser Willensnatur widersprechenden Vorstellungsinhalt zunächst potenzialiter in sich zu tragen und demzufolge auch actualiter aus sich herauszusetzen (207)? Wie kann der blinde Wille, dem jeder ideale Inhalt abgesprochen wird (206 unten), das Mittel sein, „ein Sein zu fassen, welches idealiter jedem Einzelacte seiner Realisation voraufgeht" (230)? Wie kann endlich dieser alogische Wille die logischen Denkformen präformirt in sich tragen und aus sich entwickeln (165—166)? B. hat sehr Recht, seinen Willen zum Wissen, der doch selber nicht wissen kann, dass er das Wissen will, als „das Urräthsel" zu bezeichnen (163), und dieses Räthsel, wie der alogische blinde Wille zugleich wesentlich logischer Erkenntnisswille sein könne, wird der Lösung dadurch nicht näher gerückt, wenn das „wesentlich" in ein „zufällig" umgewandelt wird (4). Thatsache ist, dass B., der gegebenen Wirklichkeit Rechnung tragend, seinen Willen mit einem Inhalt ausstattet, der wesentlich logisch-ideal ist, nur dass er dabei die thatsächlich vollzogene Einführung eines zweiten, dem Willen coordinirten Princips nominell bestreitet, und dadurch sich in lauter Widersprüche mit seinem Princip verwickelt und in unlösbare Räthsel stürzt, welche bei offener Anerkennung des zweiten Princips von selbst wegfallen.

In Wahrheit benimmt sich sein Wille bei der Entwickelung der psychischen Functionen gar nicht antilogisch, sondern vollkommen logisch; in Wahrheit lässt ferner das vollkommen

logische Resultat des Anpassungsprozesses auf ein gar nicht realdialektisches, sondern vollkommen logisches Anpassungsobject schliessen. Nur wenn der Wille (trotz seiner alogischen Form des Wollens) inhaltlich rein vernünftig und die Welt durch und durch logisch geartet ist, nur dann lässt sich die Logik als „angestammtes Gesetz" des bewussten Denkens begreifen und genetisch erklären.

3. Die Stellung des objectiv Logischen im System der Realdialektik.

a. Interindividueller Widerstreit und intraindividueller Widerspruch. Ich hatte früher[1]) ausgeführt, dass B.'s Realdialektik für den interindividuellen Widerstreit der Willenswesen unhaltbar sei, und dieselbe von ihrem Urheber zunächst auf den intraindividuellen Widerstreit, die widerspruchsvolle Selbstentzweiung des Willens, werde eingeschränkt werden müssen. Dies ist in dem vorliegenden Werke faktisch zugestanden, wenn auch nicht nominell eingeräumt. Dass jede Kraft ein Kraftloses bleibt, so lange sie nicht auf Widerstand stösst (50), dass dieser negative Widerstand selbst nur wieder Kraft sein kann (252), dass diese sich kreuzenden Kräfte an sich positiv sind und negativ gegen einander nur durch ihre Opposition erscheinen (393), dass also die gesammte Wirklichkeit „ein lebendiger Antagonismus" von sich kreuzenden Kräften oder Willensakten ist" (436), das alles sind Sätze, die jeder Willensmetaphysiker unterschreibt, und die nicht im mindesten der Realdialektik zu gute kommen, so lange mein Nachweis in Kraft bleibt, dass nur dadurch ein realer Widerstreit von Kräften möglich wird, dass die Wirklichkeit des Widerspruchs (als Zugleichsein ihrer entgegengesetzten Strebensziele) unmöglich ist[2]).

Auch B. erkennt an, „dass der Widerstreit zwischen Zweien das volle Gegenstück zum Widerspruch innerhalb eines und desselben bilden kann" (197); da nun auch das Wort Widerspruch bei ihm „etwas viel Mächtigeres als die blosse logische Repugnanz besagt", d. h. selbst schon als

1) Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus S. 240.
2) A. a. O. S. 236—237.

realer Widerstreit gemeint ist (255), so kann der Unterschied zwischen Widerspruch und Widerstreit bei B. nur noch darin gesucht werden, dass ersterer ein Widerstreit zwischen zugleich logisch sich widersprechenden Kräften, letzterer aber eine Collision zwischen logisch sich nicht widersprechenden Kräften ist. Daraus folgt, dass der ganze Antagonismus interindividueller Collisionen als blosser, d. h. widerspruchsloser Widerstreit unter logischen und nicht unter realdialektischen Gesetzen stehen muss. B. nennt auch den widerspruchsvollen Widerstreit das Antithetische, den widerspruchslosen Widerstreit das Antinomische, und gesteht zu, dass „das Realdialektische im eminenten Sinne" nur mit dem ersteren gleichzusetzen sei (2), also auch nur in intraindividualen Beziehungen vorkomme (ebenda); wenn er trotzdem den antinomischen, d. h. logisch gearteten, interindividuellen Widerstreit für die realdialektische Verwerthung nicht ganz bei Seite lässt, und den Unterschied zwischen beiden geflissentlich „ignorirt" (255), so thut er es nur darum, weil er dargethan zu haben glaubt, „dass es ohne den intraindividuellen Widerspruch auch keinen interindividuellen Widerstreit geben würde" (254), dass der letztere nur die Folge von ersterem sei (204).

Diesen Nachweis habe ich bei B. vergeblich gesucht; aber auch wenn er ihn erbracht hätte, wäre sein Verfahren dennoch unstatthaft, und auf scharfe Sonderung des logisch gearteten interindividuellen Widerstreites vom realdialektischen intraindividuellen Widerspruch zu dringen, damit der Realdialektik nur dasjenige Gebiet verbleibe, welches ihr von Rechtswegen gebührt. Hätte B. diese Markscheidung ehrlich und reinlich durchgeführt, so wäre natürlich seine ganze angebliche Demonstration der Realdialektik an den Thatsachen der Naturwissenschaft, also die ganze realdialektische Naturphilosophie (mit Ausnahme des zweifelhaften Gebietes der Polarität) von vornherein weggefallen, und die Realdialektik hätte sich wesentlich auf diejenige Sphäre zurückziehen müssen, auf welcher sie erwachsen war, d. h. auf die Charakterologie.

Es finden sich auch jetzt schon bei B. zerstreute Aeusserungen, nach welchen das „Wie" der Willensverwirklichungen

logisch und nur das „Was" des Willensinhalts realdialektisch sei (202), oder mit andern Worten das Bereich der phänomenalen Existenzialität (oder Wirklichkeit) die Sphäre logischer Correktheit sei und der Seinswiderspruch nur in der Essentia selber zu entdecken sei (96). Hätten diese Gedanken im Zusammenhang damit, dass die Sphäre der phänomenalen Existenzialität zugleich die Sphäre des logisch gearteten Widerstreits der Willenswirkungen ist, ihre Durchbildung erhalten, so würde das vorliegende Werk eine ganz andere Gestalt angenommen haben, als jetzt, wo die einmal statuirten Unterschiede nachträglich zu Gunsten der Realdialektik stets wieder „ignorirt" werden (255).

b. Die Selbstentzweiung des Willenswesens. Nachdem in dem Vorhergehenden das Realdialektische, insofern es ein Antilogisches sein will, aus der Sphäre des interindividuellen Widerstreits ausgewiesen worden ist, könnte man denken, dass es dafür nun auch in der Sphäre des intraindividuellen Widerspruchs als Alleinherrscher walte. Dem ist aber durchaus nicht so, sondern B. muss zugeben, dass auch hier das Logische den breitesten Spielraum hat, und zwar ebensosehr in der Form des Wollens als in seinem Inhalt.

Das Wesen der Welt ist der Wille; das Realdialektische ist nur die Seinsform desselben, seine ihm unveräusserlich anhaftende formale Natur (157). Insofern nun diese Seinsform des Willenswesens niemals sich selbst untreu wird, stets mit sich selbst übereinstimmt, also ewig sich selbst identisch bleibt, (67, 70, 355), verhält sich der Wille auch formal dem logischen Identitätsgesetz gemäss. Allerdings beugt er sich damit nicht einer logischen Heteronomie (71, 157), sondern, da er das Prius alles Logischen ist, so bewegt er sich in voller Autonomie, indem er sich selbst und seiner Natur, nämlich „dem Gesetz der Anarchie" (167), treu bleibt[1]); gleichwohl ist nicht zu verkennen, dass die praktische Instal-

1) Würde diese Behauptung streng durchgeführt, so müsste die Existenz des Logischen im objectiven Dasein wie in der subjectiven Erscheinung schlechthin geleugnet, d. h. für illusorischen Schein erklärt werden; denn da nichts ist als das antilogische Willenswesen, so kann dieses nie-

lirung des logischen Identitätsgesetzes durch den essentiell antilogischen Willen in formaler Hinsicht mehr als eine bloss zufällige Uebereinstimmung sein muss, dass mit andern Worten selbst das Antilogische sich unwillkürlich nach logischer Norm benehmen muss, um auch nur das Gegentheil des Logischen wirklich sein zu können. Wird aber gar die „Consequenz" (107) für das der realdialektischen und logischen Weltsphäre und deren sich widersprechenden Legislaturen gemeinsame, metalogische Grundgesetz der Welt erklärt (106—108), so ist das nur ein verschämter Ausdruck für das Eingeständniss, dass das Grundgesetz der Welt auch bei B. dasjenige ist, welches man allgemein als das logische Grundgesetz bezeichnet, nur dass es in seiner Anwendung auf zwei entgegengesetzte coordinirte Wesensbestimmungen (unlogischen Willen und logische Idee) selbstverständlich zu entgegengesetzten Resultaten führt.

Weit wichtiger noch ist die andere Concession, dass selbst innerhalb jedes selbstentzweiten Willenswesens jede einseitige Hälfte dieser Doppelstrebungen logisch rectograd verlaufe, und nur beide Hälften oder Seiten gegen einander sich widersprechend und realdialektisch verhalten (67—68, 194); so lange der Process der einen Hälfte einseitig ohne Beziehung zur andern verläuft, geht alles logisch folgerichtig zu, und nur, wo die Bezogenheit beider Seiten auf einander in's Spiel kommt, erscheint das Realdialektische (356). Diese einseitige Logicität jeder Hälfte der Selbstentzweiung soll eine streckenweise Logicität der Erscheinungsreihen zur unmittelbaren Folge haben (67, 356), während der Gesammtprozess, der diese logischen Einzelstrecken in seiner Zickzackbewegung einschliesst, realdialektisch zu nennen ist.

Gegen diese Auffassung erheben sich wiederum gewichtige Bedenken. Zunächst scheint es unverständlich, wie die beiden Seiten eines realen Willensprozesses dazu kommen sollen, sich logisch zu widersprechen, wenn jede einzelne sich nach logischen Gesetzen vollzieht; der Widerspruch ist nur

mals und in keiner Weise dazu kommen, logisch zu werden, oder sich logisch zu benehmen, wenn es in seiner antilogischen Natur wirklich consequent bleiben will.

im bewussten Denken als Folge des Irrthums möglich, aber im Wollen wäre er es doch nur dann, wenn mindestens die eine der beiden Seiten schon an und für sich nach antilogischem Gesetze verliefe, um sich eben dadurch mit der nach logischem Gesetz verlaufenden in Widerspruch zu setzen. Es ist zwischen den aus verschiedenen Trieben entspringenden Strebungen sehr wohl ein realer Widerstreit möglich, der nach logischen Gesetzen verläuft, aber ein realdialektischer Widerspruch zwischen den entzweiten Willensmomenten erscheint unmöglich, wenn in beiden die nämlichen logischen Gesetze walten (vergl. S. 10). Wäre nur eine der beiden Seiten realdialektisch, die andere logisch geartet, so bliebe es unverständlich, wie jede der coordinirten Hälften gerade zu ihrem Gesetz kommt; wären beide realdialektisch, so bliebe für logisch rectograde Strecken im intraindividuellen Prozess gar kein Raum mehr. Beide Annahmen werden übrigens in gleicher Weise von der Erfahrung dementirt, welche das logisch rectograde Verhalten beider Seiten völlig bestätigt, eben damit aber auch der Realdialektik das kaum occupirte intraindividuale Gebiet schon wieder entzieht.

Geben wir umgekehrt das realdialektische Verhalten der entzweiten Seiten gegen einander versuchsweise einmal zu, so zeigt sich sofort, dass dieses ebenso das logische Verhalten der einzelnen Seiten unmöglich macht, wie dieses jenes. Denn Veränderliches ist ja nur, wo die Kreuzungslinien der Daseinsformen, der existentia, sich schneiden (252), d. h. wo ein Conflict sich kreuzender Strebungen stattfindet; eine einseitige Hälfte kann somit nur dann ein Veränderliches sein und einen Prozess durchmachen, wenn sie entweder mit der andern Hälfte collidirt, oder wenn sie innerhalb ihrer wiederum sich kreuzende Strebungen umspannt, also selbst noch eine in sich dirimirte ist. In beiden Fällen müsste aber nach B.'s Grundsätzen ein solcher Prozess realdialektisch und nicht logisch sein, — im ersteren Falle, weil er nicht mehr einseitig ist, im letzteren Falle, weil er von Neuem die Collision einseitiger Spaltungsmomente zusammenschliesst. B. vergleicht im Hinblick auf die Thatsachen intraindividualer Teleologie seine Welt „einem Exerzierplatz, wo jeder Unteroffizier seine

Recruten nach eigenem Gutdünken die Kreuz und die Quere marschieren lässt," auf welchem aber ausser der allgemeinen Verwirrung „auch noch innerhalb jeder einzelnen Rotte rebellirt" wird (205). Dieser Vergleich zeigt deutlich, wie selbst der Versuch, den einseitigen Momenten Logicität beizulegen, daran scheitern muss, dass jedes derselben noch weiter in sich realdialektisch dirimirt ist. „Der Riss der universellen Selbstentzweiung geht mitten durch's Herz der Welt, d. h. jedes Einzelnen" (369); die intraindividuale Selbstentzweiung geht in's Unendliche, wie der in noch so kleine Stücke zerbrochene Magnet an jedem derselben neue Pole herauskehrt (369—370). B. bezeichnet den Versuch, diese Erscheinung mechanisch durch innere Schichtung eines nur scheinbar einheitlichen Individuums logisch zu erklären, als unzulänglich, und zieht es vor, diese Schichtung als eine blos ideelle aufzufassen, dafür aber an die Relativität aller individuellen Selbstständigkeit zu erinnern (371); aber gerade damit erklärt er, dass jedes einseitige Willensmoment nothwendig ein bis in's Unendliche in sich dirimirtes sei, und nur in der Verwirklichung dieser realdialektischen Selbstentzweiung aus der starren Ruhe zur Lebendigkeit des Prozesses erwachen könne. Die Aufgabe des Realdialektikers kann hiernach nur die sein, jeden Realwiderspruch in seine einseitigen Hälften zu verfolgen (wie B. es z. B. S. 389 mit der Gravitation versucht), aber nicht, sich von einer nach realdialektischen Principien unmöglichen Logicität dieser einseitigen Hälften blenden zu lassen. Jegliches, was aus dem einen Gesichtspunkt einseitige Hälfte einer Diremtion ist, ist aus dem andern Gesichtspunkt einheitliche Totalität dirimirter Momente, und umgekehrt, also müsste in jeglichem der Prozess der Veränderung, der doch nur einer ist, in ersterer Hinsicht logisch, in letzterer Hinsicht realdialektisch verlaufen, oder ein und derselbe Vorgang müsste in jeder seiner Phasen zugleich von logischen und realdialektischen Gesetzen bestimmt sein, was unmöglich ist.

B. ist also mit seiner Vereinigung des Logischen und Realdialektischen im intraindividualen Gebiet völlig verunglückt. Entweder ist das Verhalten der einseitigen Momente logisch

geartet, dann findet die Realdialektik hier ebenso wenig eine Stätte wie im Gebiet der interindividualen Collisionen; oder das Verhalten derselben ist realdialektisch geartet, dann ist das Logische der Erfahrung zuwider ganz aus dem intraindividualen Prozess hinauszuweisen.

4. Die praktische Logik im System der Realdialektik.

B. behauptet, dass die Realdialektik genau ebenso logisch verfahre wie jede andere Philosophie, sich der logischen Deduction „nach Bedürfniss" bediene und sich namentlich in ihrer Induction von keiner andern Philosophie unterscheide (30). Die Realdialektik „wünscht" also, sich in nichts vom Rationalismus zu unterscheiden und „strebt aufrichtig nach dem Lobe untadelhafter Logicität" (154); sie lässt auf dem der Logik angehörenden Felde den Widerspruch nicht zu (63), behauptet die Unwiderleglichkeit und Unfehlbarkeit correct concludirter Syllogismen (207) und erkennt die reductio ad absurdum mit den Worten an, dass da, wo reiner Unsinn herauskommt, im Grunde etwas versehen sein muss (280). Freilich schränkt B. diese Wünsche und Behauptungen schon durch das Geständniss ein, dass eine vom Widerspruch ausgehende und zum Widerspruch hinführende Wissenschaft nur selten von jeder Art von ratiocinatio Gebrauch machen könne (28); aber das Bedenken gegen die Statthaftigkeit dieses Gebrauchs überhaupt glaubt er durch die Bemerkung niederschlagen zu können, „dass Niemand logisch correcter zu verfahren pflegt, als innerhalb ihrer fixirten Wahnidee die Irrsinnigen" (154). Hier handelt es sich aber nicht darum, ob B. den Anspruch erhebt, logisch zu verfahren, sondern ob dieser Anspruch ein mit seinen Principien vereinbarer ist, und diese Frage ist entschieden zu verneinen.

Wir haben gesehen, dass B. den Unterschied des intraindividuellen Widerspruchs und interindividuellen Widerstreits, des Realdialektischen und Antinomischen geflissentlich ignorirt, und beide Arten des realen Prozesses als antilogisch behandelt, dass er ferner die logische Legislatur des Denkens und die antilogische Legislatur des Seins als zwei sich widersprechende Welten behandelt, innerhalb deren das Denken

dem Sein niemals Vorschriften machen kann, sondern nur sich dem empirisch gegebenen Seinswiderspruch zu beugen hat (100, 105). So nimmt die Realdialektik „ihren Ursprung aus einer tiefen Demüthigung des Denkens; ihre Keime entspriessen aus dem Moder der Verzweiflung an einer logisch correcten Erkennbarkeit der Welt" (9), und ihr Ende ist ebenfalls sowohl in praktischer wie theoretischer Hinsicht der Desperatismus, die Einsicht in die Unentrinnbarkeit des Leids und die Unerreichbarkeit des Wissens (390). Das Wissen, welches sie zu bieten hat, erhebt sich nicht über das sokratische Wissen um die eigne Ignoranz (390), nicht über die letzte und äusserste Gestalt des Skepticismus: den Zweifel an der Gültigkeit der logischen Gesetze (8, 12, 151). Ihre Weisheit erschöpft sich darin, zu zeigen, dass „die Vernunft selbst ein Widersinniges, Unvernünftiges, Antilogisches" ist, weil sie ihrem Zwecke der Welterkenntniss nicht nur nicht gewachsen, sondern antipodisch zuwiderlaufend ist (87), dass die Wirklichkeit etwas logisch-Unmögliches, das logisch-Unmögliche ein faktisch-Nothwendiges, und das logisch-Nothwendige ein faktisch-Nichtseiendes ist (94), und dass es demnach nur ein Mittel gibt, dem Willensziel der Erkenntniss näher zu kommen, nämlich die Umkehr unserer Gehirnaccommodation von den logischen zu den antilogischen Denkgesetzen (87). Gelänge diese Umkehr, so wäre adäquate Welterkenntniss möglich; das Wissen ist nur darum unerreichbar, weil diese Umkehr nur in sehr geringem Maasse möglich ist, und wir durch unsere unzerstörbare logische Gehirnorganisation zu dem in sich widersinnigen Bestreben verurtheilt bleiben, ein an sich Antilogisches mit Hülfe der ihm widersprechenden logischen Formen in's Bewusstsein aufzunehmen (84). Da aber der Wille trotz der Einsicht in die Unerreichbarkeit seines Zieles das Wissenwollen nicht aufgeben kann, so muss man doch jene Umkehr so sehr als möglich in sich zu realisiren suchen, und sich mit dem Bewusstsein begnügen, dass man der Wahrheit um so näher kommt, je mehr dieselbe gelingt.

Die Arbeit dieser Umkehr ist eine doppelte, negativ die Gewöhnung an die Aufhebung und Unwahrheit der logischen Gesetze, positiv die Gewöhnung, das Denken unter das

antilogische Gesetz der realdialektischen Wirklichkeit zu beugen (202—203). Das Gesetz der Identität ist von B. als „metalogisches Gesetz" der Logik entrückt; es handelt sich also wesentlich um die Aufhebung der Gesetze des Widerspruchs und des aufgehobenen Dritten. Ersteres wird gewöhnlich als die negative Kehrseite des Gesetzes der Identität behandelt, insofern Identität und Widerspruch einander widersprechen und darum unvereinbar sind; B. setzt dem die Behauptung entgegen, dass beide „unter einander selber keinen Widerspruch bilden, also auch unter gewissen Umständen und in gewissen Hinsichten mit einander vereinbar bleiben" (53). „Ihre eigentliche Opposition kehrt die Realdialektik gegen das sogenannte Princip vom ausgeschlossenen Dritten", indem sie an Stelle des despotischen aut—aut die Einheit von et—et und nec—nec setzt (185); diese Erklärung hindert B. freilich nicht, sich selbst dieses perhorrescirten Princips „nach Bedürfniss" mit Nachdruck zu bedienen (193—194).

Vor allen Dingen wird von der Realdialektik die Widerspruchslosigkeit als formales Kriterium der Wahrheit ausser Kraft gesetzt (198), und ihr Gegentheil, die widerspruchsvolle Beschaffenheit, als formales Kriterion der Wahrheit proclamirt. Eine angebliche Wahrheit, die nicht mit einem Widerspruch behaftet ist, kann nicht wahr sein, „weil sonst eine Verschiedenheit (Nichtidentität) bestehen würde zwischen ihrem Inhalt und dem, wovon dieser Ausdruck sein soll, dem Seienden" (54). Natürlich muss, um die Wahrheit eines Satzes behaupten zu können, zu diesem formalen Kriterion noch ein materiales, die Uebereinstimmung mit der durch Erfahrung erkannten Wirklichkeit hinzukommen; es ist also nicht jeder Unsinn, den die Phantasie sich aushecken kann, schon darum wahres Abbild einer Wirklichkeit, weil er sich selbst widersprechend (absurd) ist (55, 62, 95, 103), aber es bleibt doch richtig, dass jeder solche Unsinn, darum weil er dem Denken für absurd gilt, noch nicht von der Möglichkeit ausgeschlossen ist, von der Erfahrung einmal als Wahrheit erwiesen zu werden, wohingegen jedes widerspruchslose Vorstellungsgebilde schon durch seinen Verstoss gegen das formale Kriterion der Wahrheit für ewig von der Möglichkeit der empirischen

Bewährung ausgeschlossen bleibt. Also nicht alles Absurde ist wirkliche Wahrheit; aber alles Absurde ist mögliche Wahrheit und alles nicht Absurde kann unmöglich Wahrheit sein. Dies ist ganz genau der Standpunkt B.'s, und einen andern habe ich ihm nie unterstellt, daher seine wiederholte Polemik gegen solche vermeintliche Unterstellungen von meiner Seite völlig gegenstandslos ist. Ob dieser Standpunkt noch das Recht hat, sich in irgend welchem Sinne Rationalismus zu nennen, kann ruhig dem Urtheil des Lesers überlassen bleiben; ebenso die Frage, mit welchem Rechte ein solcher Standpunkt die Kritik für sich in Anspruch nimmt, welche der Rationalismus des vorigen Jahrhunderts gegen den Wunderglauben geführt hat (64).

B. beruft sich, um einen gewissen Gebrauch der Logik im realdialektischen System zu legitimiren, darauf, dass eine objective Gültigkeit der logischen Gesetze in den einseitigen Hälften der selbstentzweiten Willenswesen stattfinde, und dass soweit, als diese reiche, auch das subjective Denken logisch rectograd verlaufen könne und müsse. Es ist oben gezeigt, dass diese Einschränkung auf einer unhaltbaren Fiction beruht, weil nach den Grundbegriffen der Realdialektik jede einseitige Hälfte eine Veränderung nur durchmachen kann, insofern sie entweder mit ihrer correlativen Hälfte collidirt, oder aber als Complex weiter innerer Diremtion auftritt, also in beiden Fällen nicht logisch sondern realdialektisch sich verhält. Da somit die Annahme objectiv-logischer Processstrecken mit den Principien der Realdialektik unvereinbar ist, so entfällt auch die Behauptung, denselben im subjectiv logischen Denken Rechnung tragen zu müssen.

Aber gesetzt den Fall, wir räumten diese objectiv-logischen Processstrecken ein, so würden doch alle Versuche, denselben durch parallel laufende syllogistische Denkprocesse zu folgen, praktisch werthlos sein, weil das Denken hier nie vorausbestimmen kann, wie weit die Parallelität der syllogistischen und der realen Erscheinungskette gehen werde, und wie bald im gegebenen Falle das Denken vor der realdialektisch einschlagenden Erfahrung werde „kehrt machen" müssen (356). Der praktische Werth des logischen Denkens

beruht ja ganz allein auf der Voraussetzung, dass correkte Schlüsse auch unbedingt wahre, d. h. mit der Wirklichkeit übereinstimmende Ergebnisse liefern; da dies aber nach B. nur für eine minimale Strecke einseitigen Geschehens gilt, deren Länge erst durch Erfahrung constatirt werden muss, so hört jeder mögliche Nutzen des Denkens auf, weil ich das nicht erschliessen kann, was ich noch nicht erfahren habe, und das nicht mehr zu erschliessen brauche, was ich schon erfahren habe. Das logische Denken ist also hier entweder eine irreleitende, oder eine überflüssige Bemühung, auf die man jedenfalls besser thut zu verzichten, um sich ganz allein der untrüglichen realdialektischen Erfahrung hinzugeben.

Die ratiocinatio müsste in der Realdialektik ganz allein auf die argumentatio ad hominem beschränkt bleiben, wenn es sich nämlich darum handelt, dem Logiker mit seinen Mitteln zu demonstriren, dass seine vermeintliche Logik auf Realdialektik hinauslaufe; in diesem Falle hätte sie aber nicht den Werth einer sachlichen Methode, sondern den einer persönlichen Accomodation an einen sachlich verkehrten Standpunkt zu propädeutischen Zwecken.

Es ist müssig, mit B. darüber zu streiten, ob der Weltgang ein widersinniger ist, oder ob er nur am logischen Maassstab des Denkens gemessen so erscheint (202); das letztere genügt für sich allein schon, das Denken zum Verzicht auf Erkenntniss mit seinen Mitteln zu zwingen, und jeden Versuch dieser Art als eine Accomodation an die gewöhnliche, nichtdialektische Denkweise zu betrachten, welche sich als inconsequente Zuthat in das realdialektische System hineingedrängt hat.

Die Realdialektik entsprang aus der Verzweiflung an der eignen Kraft, die Sphinx des Widerspruchs in den Abgrund stürzen zu können (62), und aus dem resignirten Glauben, dass es kein ander Heil gebe, als sich bei der Einsicht in diese Unmöglichkeit zufrieden zu geben (13); aber dieser Desperations-Coup einer übereilten Resignation, der unter Verschmähung der geduldigen Mitarbeit an der Ueberwindung der Widersprüche und der Lösung der Welträthsel den zu bekriegenden Feind als Herrn der Welt auf den Thron

erhebt, endet doch schliesslich mit der kläglichen Heimkehr in die logische Heimath, mit der trübseligen Anstrengung, die logische Denkarbeit im Widerspruch mit dem proclamirten Princip fortzusetzen, welche die übrige Welt im Einklang mit ihren Principien betreibt. Der völlige Verzicht auf Wissen ist nun einmal selbst für den Realdialektiker nicht auszuhalten, am wenigsten für Einen, dem so sehr daran gelegen ist, sich den Credit eines „Denkers" zu bewahren. Aber vielleicht findet B., dass er gerade in diesem widerspruchsvollen Verhalten zur Logik die allereigentlichste und persönlichste Bewährung seiner realdialektischen Grundsätze, die Einheit des et—et und nec—nec, geliefert hat (215—216), und blickt spöttisch auf den Kritiker, der ihm mit einer logischen reductio ad absurdum beizukommen meint (229); dann natürlich bleibt letzterem nichts übrig, als ihm zu dem Triumph, welchen er als Meister der Realdialektik in diesem Werke feiert, zu gratuliren. Nur wird er sich nicht wundern dürfen, wenn in diesem Falle die übrige Welt sein Geständniss, dass „das eigentlich letzte Schlussfacit der Realdialektik" auf ein „Nihil vere negativum" laute, und sonach die Realdialektik einen „realen oder realistischen Nihilismus" repräsentire (242), doch in etwas weiterem Sinne auffasst, als er dasselbe gemeint hat.

5. Die empirische Begründung der Realdialektik.

Mag es nun immerhin sein, dass B. die Stellung des Logischen im realdialektischen System nicht richtig bestimmt hat, und diese Partie seines Werkes einer durchgreifenden Correctur bedarf, so bleibt es dessen ungeachtet möglich, dass das Princip der Realdialektik richtig und dazu bestimmt sei, die Welt zu reformiren. Wenn B. Recht hat, dass die Erfahrung uns den Widerspruch allerwärts als Thatsache der Wirklichkeit zeigt, so hat er auch Recht, dass das Denken sich vor dieser Thatsache beugen muss (100, 105). Nur das ist verkehrt, in diesem Falle noch von Erkenntniss und Wissenschaft zu reden; denn die blosse Erfahrung vermag Beides niemals zu gewähren, vielmehr beginnt Beides erst mit der logischen Bearbeitung der Erfahrung, und zwar nur unter der hier nicht erfüllten Bedingung, dass die Denkgesetze mit

den Gesetzen der Wirklichkeit identisch sind. Den Schein wissenschaftlicher Erkenntniss vermag B. seiner Realdialektik immer nur durch die in jeder Gestalt inconsequente Einschmuggelung der Logik in dieselbe anzuheften; wird diese Inconsequenz corrigirt, so bleibt nichts als die Desperationsresignation bei der absoluten Ignoranz übrig (390).

Es ist ja freilich nicht nöthig, dass Erkenntniss und Wissenschaft sei, — es mag ja sein, dass das Streben nach beiden nur eine äffende Luftspiegelung ist, die der Wille sich höhnend vorgaukelt (ebenso wie die Sehnsucht nach der unmöglichen Selbstversöhnung seiner Selbstentzweiung — .52), bloss zu dem Zweck, um damit am wirksamsten sich selbst zu quälen; dann ist es aber die Aufgabe der realdialektischen Philosophie, diese selbstquälerische Prellerei zu entlarven und die absolute theoretische wie praktische Resignation wenigstens als anzustrebendes Ideal aufzustellen. Wenn aber B. an dem Glauben, dass Erkenntniss und Wissenschaft möglich sein müsse, festhält, dann muss er der Realdialektik den Rücken kehren, welche die Möglichkeit beider aufhebt, und muss sich der Reihe der übrigen Forscher und Denker anschliessen, welche den Widerspruch überall, wo er auftaucht, für ein blosses Produkt des Irrthums und der Unzulänglichkeit der Erkenntniss halten, und die Aufgabe der Wissenschaft darin sehen, diesen Schein durch Feststellung des wahren, d. h. widerspruchslosen Sachverhalts zu zerstreuen. B. bezeichnet mit Unrecht diesen Standpunkt als petitio principii (354—355); es ist nur ein Probirverfahren, ein Versuchsstandpunkt, der sich erst an seinen Resultaten bewähren muss, aber auch bereits in hinreichendem Maasse an denselben bewährt hat, um sich ihm für die Zukunft mit vollem Vertrauen hinzugeben.

Wenn die Alternative feststeht, dass man entweder ganz auf Erkenntniss resigniren, oder sie auf diesem Wege suchen muss, so ist das Suchen, das schon so sehr durch Finden belohnt ist, doch wahrlich nicht mehr des Spottes werth, den B. darüber ausgiesst (355), um so weniger, als er selbst anerkennen muss, dass auf sehr vielen Gebieten sehr vieles, was dem unwissenschaftlichen Blick als realdialektischer

Widerspruch erscheinen musste, von der Wissenschaft als logisch gesetzlicher Zusammenhang nachgewiesen ist (361). So hat er denn selbst vieles als Begründung der Realdialektik fallen lassen, was ein Neuling dafür halten müsste, und thut sich auf diese Besonnenheit nicht wenig zu Gute (263, 264, 345), obwohl dieselbe ihn nicht hindert, die von ihm selbst als nichts beweisend bezeichneten Gebiete mit weitschweifiger Breite durchzuarbeiten und stellenweise auf Beispiele von einer Trivialität zurückzukommen, die wohl selbst einem „Neuling" kaum entgehen kann (z. B. 184—185, 228, 316, 358 Anm., vgl. auch die angeblichen Belagstellen aus Goethe S. 183). Charakteristisch für die Unhaltbarkeit seiner Nachweise ist die Unsicherheit, welche ihn öfters von „anscheinend" realdialektischen Phänomenen reden und noch öfter schwanken lässt, ob er es mit logischen oder realdialektischen Erscheinungsgebieten zu thun habe.

So viel kann B. unmöglich bestreiten, dass überall, wo die Wissenschaften ihre Aufgabe, wissenschaftliche Erkenntniss zu liefern, erfüllt haben, die Widersprüche schlechthin beseitigt sind, mit andern Worten, dass der Widerspruch, oder wie wir meinen, der Schein desselben jeweilig auf das von der Wissenschaft noch nicht erschlossene, durchdrungene und erhellte Gebiet beschränkt bleibt. Es ist also die Sphäre der Unwissenheit und Unwissenschaftlichkeit der einzige Boden, auf dem die Realdialektik pflügt, und zwar die Unwissenheit und Unwissenschaftlichkeit in zweifacher Hinsicht, erstens die objective, sofern sie aus der Unzulänglichkeit des jeweiligen Gesammtzustandes der Wissenschaften entspringt, und zweitens die subjective, sofern sie aus der wissenschaftlichen Einseitigkeit und menschlichen Schwachheit der einzelnen Denker und Forscher entspringt.

Jedermann weiss, dass uns noch Vieles dunkel und unbegreiflich ist, und wenn man alles vorläufig Unbegreifliche sofort, als ob es darum schon ein Undenkbares, d. h. logisch Unmögliches wäre, für die Realdialektik in Anspruch nimmt (380), so ist es nicht schwer, mit der empirischen Bewährung derselben ein Buch zu füllen. Noch leichter aber ist es, Folianten aus Folianten zu excerpiren (303), wenn die

einzelnen Arbeiter des Geistes nur bei den Schlafrockzipfeln ihrer Menschlichkeit gepackt werden, wenn die „Wissenschaft der Realdialektik" zu einem Sammelsurium von unbrauchbaren Scherbenabfällen aus den Werkstätten grosser und kleiner Geister herabsinkt und ihren Kessel mit den fein säuberlich aufgelesenen Spänen zu heizen sich bescheidet, die bei den Turnieren ideensüchtiger Logiker umherfliegen (26). Besonders ergiebige Felder für solche Abfälle sind die philosophischen Grenzgebiete der Mathematik und Naturwissenschaften; denn bekanntlich besitzen Mathematiker und Naturforscher nur selten philosophische Anlage und Bildung zugleich, und bringen, wenn sie sich auf die philosophischen Grundbegriffe ihrer Wissenschaften einlassen, oft genug haarsträubende Absurditäten zu Tage, aus denen es sehr wohlfeil ist, eine Blumenlese zu veranstalten (303). Aber schon der Umstand, dass die so aufgetriebenen Widersprüche alle sich unter einander widersprechen, sollte ein ausreichender Fingerzeig sein, dass dieselben blosser, aus der Unwissenheit entspringender Schein sind, anstatt es mit B. für einen Beweis für die absolute Negativität ihres Substrats zu nehmen (18). Wenn B. von der Wissenschaft die Toleranz gegen den Widerspruch fordert, weil noch nicht alle Aporien gelöst seien (262), so fordert er damit nicht mehr und nicht weniger, als den principiellen Selbstmord der Wissenschaft.

Ganz schwächlich sind seine umständlichen Bemühungen, die physikalischen, chemischen und physiologischen Phänomene, welche unserer Anschauung zwar paradox erscheinen, jedoch von einer tieferen Reflexion und namentlich vom Calcül als logisch bedingte erwiesen sind, zu realdialektischen Belägen zu verwerthen, und der Fleiss, welchen er darauf verwendet hat, solche Beispiele aus modernen naturwissenschaftlichen Journalen zusammen zu lesen, ist eine verlorene Mühe. Er verkennt dabei, dass die discursive logische Reflexion, wenn sie in einer Hinsicht beschränkter, so auch in anderer Hinsicht wieder zuverlässiger und weittragender ist als die sinnliche Intuition, und dass beide berufen sind, einander zu ergänzen, aber nicht einander zu verdrängen (288, 142).

Dass alle Aporien, welche sich aus der discursiven

logischen Reflexion, also insbesondere aus der Mathematik ergeben, für die Realdialektik nichts beweisen können [1]), erkennt B. ausdrücklich an (268—271, 282), ebenso dass gerade aus diesem Grunde die Bekehrung zu seinem Standpunkt nur durch anschauliches Thatsachenmaterial gefördert werden kann; aber die Möglichkeit dieser Beweisführung wird auf der andern Seite von ihm selbst immer von Neuem wieder in Frage gestellt, insofern die Anschauung auf die Sphäre der phänomenalen Realität verwiesen ist. Denn diese Sphäre, welche mit derjenigen der Existenz zusammenfällt, hat nur die Bedeutung, momentane, vorübergehende Erscheinungsform des Essentiellen zu sein (192), und B. schwankt

1) Dessen ungeachtet ergeht B. sich mit grösster Ausführlichkeit in dieser Verbaldialektik. Er verkennt vollständig, dass die anscheinende unendlich kleine Ungenauigkeit bei der Integration (304) durch zweiseitige Annäherung an die gleiche Grenze als absolut identisch mit der Null streng logisch erwiesen wird. Ueber den Wechsel der Vorzeichen fördert er Bemerkungen zu Tage (95, 364), die deutlich zeigen, dass er von der mathematischen Bedeutung solcher Vorkommnisse und der streng logischen Bedingtheit derselben nicht das geringste Verständniss besitzt; ebenso wenig wie von dem Unterschied der Begriffe: räumliche Dimension und räumliche Richtung (333). Raum und Zeit erklärt er für mehr als blosse Formen des Seins, für reale Entitäten, für Essenzen und Existenzen, freilich ohne Subsistens (432). Obwohl er selbst den mit den Begriffen „discret und continuirlich" getriebenen Missbrauch als Grund der meisten mathematischen und mechanischen Scheinwidersprüche richtig aufdeckt (268), verfällt er doch selbst dadurch in Widersprüche, dass er die Discretheit seiner Henadologie mit der Continuität der „realen Entitäten" Raum und Zeit nicht zu vereinigen vermag. Er beschränkt die mechanischen Kraftwirkungen trotz ihrer Ubiquität auf eindimensionale Kraftfäden, die unter einander (dreidimensional) verschlungen sind (326—327), und behauptet trotz des immerfort betonten Zusammenfallens von Function und Functionirendem, oder Action und Agirendem (332, 228—229) die räumliche Indifferenz dieser Kraftfäden (328, 332, 337). Einen wichtigen Platz in seiner Naturphilosophie nimmt die Repristination der Schelling'schen Speculationen über den Begriff der Polarität ein (442), welche gegenwärtig bei dem immer siegreicheren Vordringen der unitarischen Electricitätstheorien gar keinen wissenschaftlichen Boden mehr haben. Wie weit er darin geht, zeigt das Beispiel, dass er „Attraction und Repulsion nicht als zwei verschiedene Kräfte, sondern als die contradictorisch entgegengesetzten Wirkungsweisen einer und derselben Kraft", nämlich der Gravitation, behandelt (380).

dazwischen, ob diese Erscheinung als Ausdruck der widerspruchsvollen Willensnatur selbst ihren antilogischen Ursprung verrathen muss (300), oder ob sie nicht, im Gegensatz zu der realdialektischen Essenz vielmehr ausschliesslich unter der Botmässigkeit des logischen Gesetzes stehe (100), so dass die eigentliche Forschungssphäre des Realdialektikers im Metaphysischen, und nicht im Phänomenalen liegen müsste (263). Dieses Schwanken erhöht noch die Unsicherheit, welche aus den oben bezeichneten Quellen stammt, und lässt den ganzen Versuch einer empirischen Bewährung als ein zages Herumtasten mit gelähmtem nervus probandi erscheinen, das seine Aufgabe, das Denken unter die empirische Thatsache des Widerspruchs zu beugen, ganz unfähig ist zu erfüllen. So sehen wir uns von der verfehlten empirischen Begründung auf die speculative verwiesen, die uns erst in die eigentliche Sphäre der Realdialektik, die metaphysische einführen soll.

6. Die speculative Begründung der Realdialektik.

Der Grundbegriff der B.'schen Charakterologie und Realdialektik ist „die Selbstentzweiung". Dieser Begriff umfasst aber zwei ganz verschiedene Vorgänge: erstens die psychologische Collision von divergenten Begehrungen und Trieben innerhalb desselben organisch-psychischen Erscheinungsindividuums und zweitens die metaphysische Collision zwischen gesonderten Actionen oder Actionscomplexen des Allwillens, durch welche erst die objectiv-phänomenale Individuation und mit ihr die Welt der Wirklichkeit constituirt wird.

Wenn innerhalb eines Individuums mehrere Begehrungen sich kreuzen, so entsteht dabei ebenso gut ein realer Conflict wie bei der Kreuzung von Willensakten verschiedener Individuen; in beiden Fällen wird der reale Conflict und das logisch gesetzmässige Compromiss zwischen den Opponenten nur dadurch möglich, dass das Entgegengesetzte nicht zugleich sein kann, d. h. dass der Widerspruch in der Wirklichkeit ebenso unmöglich ist wie im Denken. Der Unterschied liegt nur darin, dass bei der interindividuellen Collision das Compromiss nur als äusseres Resultat zu Tage tritt, bei der intraindividuellen hingegen sich zugleich innerlich vollzieht und als einheitliche Resultante des Individualwillens sich geltend

macht. „Dass der Wille auch dann nicht aufhört, ein (potentiell) selbstentzweiter zu sein, wenn sein Antagonismus aus der Actualität in die Potentialität phänomenologischer Ruhe sich zurückgezogen hat," ist ganz richtig, insofern die Vielheit der in molecularen Hirnprädispositionen wurzelnden charakterologischen Triebe bestehen bleibt und vorkommenden Falls zur Ursache neuer actueller Begehrungsconflicte wird; aber ganz irrig ist es, die charakterologische Veranlagung der Triebe zu solchen nichts weniger als widerspruchsvollen Conflicten als Bewährung und Hauptgrundlage der Realdialektik in Anspruch zu nehmen (343). Jedenfalls gehören alle diese Spaltungen lediglich der Sphäre der phänomenalen Existentialität an, insofern sie sich in der Opposition des Specialinhalts eines Individualwillens erschöpfen; B. will aber hinter diese Sphäre zurück und sich nicht einmal mit der Collision zwischen dem (antilogischen) Willenswesen und seiner (logischen) phänomenalen Actualisirung begnügen, sondern die eigentlichste und tiefste Selbstentzweiung in der „voluntas pura noch vor und ganz abgesehen von der besonderen Beschaffenheit ihres sich selbst widerstreitenden Special-Inhalts" suchen und finden (190). Hiermit erst ist die Sphäre der psychologischen Collisionen verlassen und die der metaphysischen betreten, aus welchen die erfahrungsmässig gegebene Vielheit der gleichartigen Individuen selbst erst resultirt.

Dass wir die Welt nur als eine Welt realer Vielheit zu denken vermögen, bedeutet mit anderen Worten, dass wir sie nur als eine immerdar selbstentzweite zu denken vermögen (282); „was stammelnde Kinder der Endlichkeit die Individualisirung, d. h. die Selbstvervielung des Einen, die Selbstdifferenzirung des Indifferenten, die Selbstrelativisirung des Absoluten nennen, lässt sich nur vorstellig machen als eine Sonderung von .... polarem Charakter," d. h. als realdialektische Selbstentzweiung (284). Das Subject dieser metaphysischen Selbstentzweiung ist also die (wenigstens begrifflich als Prius der Selbstentzweitheit zu denkende) absolute Substanz, d. h. der Allwille; da aber die Substanz „keine effective Zertheilung zulässt", so ist der Modus dieser Selbstentzweiung eine bloss functionelle Contraposition specificirter

Actionen, und das Ergebniss derselben keine „substantielle Selbstzersplitterung", sondern ein bloss phänomenaler Antagonismus von individualisirten Actionscomplexen (158).

Mit diesen durch eine von mir gestellte Alternative provocirten präcisen Erklärungen entzieht B. seiner Monadologie, oder wie er lieber sagt: Henadologie, das Fundament einer substantiellen Getrenntheit der Henaden und tritt vollkommen auf meinen Standpunkt hinüber. Aseität können die Henaden nur dann besitzen, wenn sie aus gar keiner (weder substantiellen noch functionellen) Selbstentzweiung des Absoluten hervorgegangen sind, sondern in sich selbst urständen; eine über das phänomenale Gebiet hinausreichende ontologische Dignität können sie nur dann besitzen, wenn sie aus substantieller Selbstzersplitterung, nicht bloss aus functioneller Kreuzung der Willensrichtungen hervorgegangen sind. Will B. die Aseität der Henaden festhalten, so muss er jede über den interindividuellen Widerstreit der empirisch gegebenen Individuen hinausreichende metaphysische Selbstentzweiung des Willens fallen lassen; will er die Begreiflichkeit der Homogenität der Monaden durch Festhaltung ihres einheitlichen Ursprungs und einer Selbstentzweiung des letzteren retten, so muss er auf die Aseität derselben verzichten. Will er einen metaphysischen Pluralismus im Sinne getrennter Individualsubstanzen aufrecht erhalten, so muss er die bloss functionelle Selbstentzweiung des Absoluten durch eine substantielle Selbstzersplitterung ersetzen (wie Mainländer); will er die Selbstzersplitterung für unmöglich erklären und eine bloss functionelle Selbstentzweiung des Allwillens behaupten, so setzt er damit seinen Pluralismus zu einem bloss phänomenalen herab und bekennt sich in metaphysisch-ontologischer Hinsicht zum Monismus. In jedem dieser Fälle hört die metaphysische Selbstentzweiung auf, zur Begründung der Realdialektik dienen zu können, sei es, dass sie selbst verneint wird, sei es, dass sie als Selbstzersplitterung die eine Substanz in viele Theile zerschlägt, sei es, dass sie als functionelle Selbstentzweiung mit dem kosmischen Antagonismus der interindividuellen Collisionen zusammenfällt.

Da nun weder substantielle noch functionelle Selbstent-

zweiung der Realdialektik aufzuhelfen vermag, so muss es schliesslich mit einer essentiellen Selbstentzweiung versucht werden, die aber nur innerhalb des bereits constituirten Individuums ihre Geltung haben soll und jeden Sinn verliert, wenn sie auf einen absoluten Allwillen übertragen wird. Eine Essenz, die sich äussern können soll, muss das Vermögen haben, aus sich herauszutreten, d. h. eine potentia existendi sein; nach Jedermanns Meinung wäre dies keine potentia existendi, wenn sie nicht zunächst und vor allen Dingen an und für sich subsistirte, wenn ihr nicht als Potenz eine unverlierbare Subsistenz zukäme, in welcher zugleich ihre Substantialität liegt (246). Aber dieser Gedanke ist für B. zu einfach, und das scheint ihm ein Grundfehler, weil dabei nämlich keine Selbstentzweiung der Essenz herauszubringen wäre. Diese bringt er nun folgendermaassen zu Wege. Er reduplicirt das Potenzialitätsverhältniss, welches der Wille zum Wollen (d. h. zur Existenz) hat, in Bezug auf den Willen an sich, d. h. als bloss subsistirenden, und supponirt demgemäss, dass zu der Subsistenz (oder Substantialität) der Potenz selbst wieder eine potentia subsistendi erforderlich sei, die er aber zur Vermeidung der wörtlichen Wiederholung vorzieht, facultas subsidiendi zu nennen, und supponirt dann weiter, dass diese facultas subsistendi der potentia existendi nicht von selbst innewohne, sondern erst anderswoher verliehen werden müsse. Um diese Verleihung zu bewerkstelligen, wird dann zum dritten Male der Potenzbegriff benutzt, als das Vermögen, der potentia existendi die facultas subsistendi zu verleihen. Da nun erst durch Erlangung der facultas subsistendi die potentia existendi zu wahrer essentia werden soll, so ist jenes Vermögen, was diese Verleihung bewirkt, zugleich dasjenige, was das Sein verleiht, also eine potentia essendi. Aber wie B. im zweiten Falle den Ausdruck potentia durch facultas ersetzte, so jetzt in diesem dritten Falle durch vis oder *ἐνέργεια*, d. h. durch dasjenige, was resultirt, nachdem die potentia existendi aus ihrer Potenzialität in die Actualität herausgetreten ist. So wird der monströse Begriff der vis essendi construirt (233), um eine „antithetische Strebung" gegen die potentia existendi zu

gewinnen, und zugleich in dieser metaphysischen vis inertiae die souveräne Selbstverbürgung der Selbstherrlichkeit und Aseität der Henade zu gewinnen (249). Aber die Aseität ist, wie gezeigt, unhaltbar, und die Doppelheit in der Essenz der Henade, welche mit der vis essendi neben der potentia existendi construirt ist, hat gar nichts Antithetisches, Realdialektisches an sich, da beide doch stets nur in harmonischer Cooperation (als henadologische Essenz) wirken, also verfehlt diese verschrobene Begriffskünstelei noch dazu so vollständig als möglich ihren Zweck.

So erweist sich denn die speculative Begründung der Realdialektik als ebenso unhaltbar, wie die empirische, und beide zusammen nicht minder verfehlt als die Versuche, der Logik einen Platz innerhalb der Realdialektik offen zu halten. Dürfte der Werth eines Standpunktes und des ihn darstellenden Werkes nur nach dem in ihm zu findenden Gehalt an Wahrheit bemessen werden, so wäre die Lebensarbeit B.'s in Bezug auf seine Realdialektik als eine völlig vergebliche zu bezeichnen und eine so eingehende Kritik derselben kaum zu rechtfertigen. Aber die Entwickelung der Wahrheit schreitet durch Irrthümer fort, welche sie überwindet, und deshalb kann für dieselbe die gründliche Durcharbeitung eines auf ihrem Wege liegenden Irrthums werthvoller sein, als immer neue systematische Compilationen leicht variirter alter Wahrheiten. In diesem Sinne glaube ich die Beachtung, welche ich dem vorliegenden Gegenstande geschenkt habe, rechtfertigen zu können, und mit dem Wunsche schliessen zu dürfen, dass es dem Verfasser bald vergönnt sein möge, den zweiten, ethischen Theil seines Werkes dem ersten nachfolgen zu lassen.

Emanuele Kant per *Carlo Cantoni*. Vol. I. La filosofia teoretica. Milano, G. Brigola e Cie., 1879. (XVI, 532 S.) 8°.

Das immer weiter sich ausbreitende Studium Kant's ist jedenfalls eine erfreuliche Thatsache, vorausgesetzt nur, dass es zugleich ein immer tiefer eindringendes Studium sei. Unter diesem Gesichtspunkte kann man auch das neue oben ge-

nannte Buch, den ersten umfangreichen Theil eines auf zwei Bände angelegten Werkes, mit Freuden begrüssen; denn ein nicht erfolgloses Streben, in die Tiefen des Kantischen Gedankenganges einzudringen, wird man in demselben nicht verkennen können. Der Verfasser schreibt der Kantischen Lehre mehr als bloss historischen Werth zu; er erwartet von ihr auch einen wohlthätigen Einfluss auf die Entwicklung der Philosophie und der exacten Wissenschaft in seinem Heimathlande. Kant ist ihm die rechte Einleitung in die neuere Philosophie auch für Italien; denn die Philosophie eignet nicht einem Lande. Kant, meint er, habe nicht überall die vollkommene Lösung der Probleme, aber immer die kräftigste Anregung gegeben. An einer vollständigen Darlegung des Kantischen Systems fehlt es in Italien noch, wenn auch werthvolle Studien über einzelne Punkte vorhanden sind; eine solche sucht der Verfasser zu geben. Im vorliegenden ersten Bande behandelt er die Vorläufer Kant's und Kant's vorkritische Philosophie, die Kritik der reinen Vernunft und die Weiterentwicklung der theoretischen Philosophie bei Kant, so dass dieser Band für sich ein abgeschlossenes Ganzes bildet; ein zweiter Band soll die Kritik der Urtheilskraft, die praktische Vernunft, Rechts- und Staatslehre, die Religionsphilosophie, die Philosophie der Geschichte und die Anthropologie bei Kant behandeln.

Als Vorläufer Kant's bezeichnet der Verfasser zunächst Cartesius, dessen Grundprincip das denkende Bewusstsein war, der aber noch im Vertrauen auf die Erkenntnisskraft der Vernunft dogmatisch befangen war; sodann Locke, bei welchem der kritische Gedanke wach wird und der sogar die Lehre von der Subjectivität von Raum und Zeit vorbereitet, aber doch mehr als Dilettant und nicht als strenger Schulphilosoph philosophirt. Berkeley sodann, wenn er auch noch im Empirismus Locke's stecken bleibt, ergänzt ihn doch in manchen Punkten, wird aber an consequentem Denken durch seine theologischen Ueberzeugungen gehindert. Auch Hume, der sonst das Verhältniss des Denkens zur Wirklichkeit mit unvergleichlichem Scharfsinn behandelt, vermag sich noch nicht hinlänglich von der Vermischung des Psychologischen mit dem Logi-

schen zu lösen und verfällt darüber in Skepticismus. Daneben aber versäumt der Verfasser nicht, zu bemerken, dass Kant manche ebenso wesentliche Elemente seiner kritischen Lehre dem Dogmatismus anderer Vorgänger verdankt, besonders Leibniz und der Aufklärungsphilosophie, die sich an denselben anschliesst.

Wie der Verfasser hier mit grosser Umsicht die verschiedenen Einflüsse, die auf Kant's Bildungsgang einwirkten, abschätzt, so sind auch die folgenden Abschnitte über Kant's Leben, über seine vorkritische Periode, über die Dissertation von 1770, sowie die Analyse der Kritik der Reinen Vernunft sehr sorgfältig mit umfassender Kenntniss der Literatur, wenn auch ohne hervorstechende neue Gesichtspunkte, gearbeitet. Interessant für uns scheint am meisten die eigene Kritik, die der Verfasser an Kant's Gedanken übt. Wir heben in dieser Beziehung einige Punkte hervor.

Kant's Werk ist nach dem Verfasser eine kritische Theorie der menschlichen Erkenntniss. Gegen ein solches Unternehmen nun wendet Bertini in einer Studie über Kant ähnlich wie Hegel ein, dass das, was in Frage steht, schon als bejaht vorausgesetzt werde. Denn um über die Wahrheit der Erkenntniss entscheiden zu können, muss man zunächst die Forderungen feststellen, denen eine Erkenntniss, um wahr und gültig zu sein, entsprechen muss, und dann muss man nachweisen, dass die menschliche Erkenntniss solchen Forderungen genügt oder nicht genügt; dazu gehört aber als Vorbedingung eben dies, dass das Vermögen, die allgemeinen Principien zu erkennen, dass der Sinn der inneren Wahrnehmung, und endlich, dass das Vermögen des Schliessens, die Wahrheit zu ergreifen vermöge. Unser Verfasser erwidert darauf, dass die Möglichkeit des Erkennens, dass insbesondere die Existenz von mathematischer und physikalischer Erkenntniss von Kant niemals in Zweifel gezogen worden sei, dass es sich für Kant nur darum gehandelt habe, denkend die Bedingungen solcher Erkenntniss zu ermitteln und danach zu entscheiden, auf welchen Gebieten diese Bedingungen erfüllbar sind, auf welchen nicht. In der That scheint dies der einzig richtige Gesichtspunkt für die Beurtheilung des Kantischen

Unternehmens zu sein. Kant's oberster Grundsatz ist, dass die denkende Vernunft allein an sich selber zu messen ist: dass alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, die mit nichts als mit sich selbst beschäftigt ist, schlechterdings beantwortlich sein müssen. Gleichwohl ist die Schwierigkeit damit nicht erledigt und der Anstoss nicht beseitigt. Der Einwurf Hegel's und Bertini's bleibt in seiner Berechtigung bestehen, freilich nicht dem Unternehmen Kant's selber, sondern erst dem Resultat gegenüber, wie es sich aus der Untersuchung bei Kant ergibt, nämlich dass das Ding an sich unerkennbar ist. Denn das heisst doch in der That nichts anderes als: es gibt überhaupt keine Erkenntniss, und erst von diesem Resultat aus wäre auch das für die Untersuchung selbst vorausgesetzte Vertrauen auf die reine Vernunft, sich selbst erkennen zu können, ungerechtfertigt. Dies musste auch der Verfasser selbst nach einer vortrefflichen Auseinandersetzung S. 328 ff. im Grunde zugeben.

Aehnlich wie die Neu-Kantianer bei uns, ist ferner der Verfasser geneigt, über die erkenntnisstheoretische Frage auf Grund psychologischer Betrachtungen zu entscheiden. Dass Kant diese psychologische Begründung verabsäumt habe, macht er ihm zum Vorwurf. Mindestens die Wahrnehmung räumlicher Verhältnisse, wenn auch nicht das zeitliche Vor und Nach, möchte er auf die physiologischen Functionen der Sinnesorgane zurückführen und die reine Raumanschauung nach Analogie der Farben z. B. als eine Abstraction aus Daten der Erfahrung ansehen, wie sie besonders durch den Gefühls- und den Gesichtssinn geliefert werden. Mit Unrecht habe Kant gemeint, allgemeingültige und nothwendige Erkenntnisse könnten nur die sein, die ihren Ursprung allein im Subject haben; mit ebenso grossem Unrecht aber habe er die Möglichkeit einer Synthesis von objectivem Werth nur in dem Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand erblickt. Kant's apriorischer Formalismus sei überhaupt der Ursprung unzähliger Dunkelheiten und Widersprüche in seinem System und der Ausgangspunkt für das Wiedererwachen des Dogmatismus seiner Nachfolger geworden. Bei Kant habe sich auf jener Grundlage der Dualismus herausgebildet zwischen

Erscheinung und Ding an sich, Form und Materie, Sinnlichkeit und Verstand, ein Dualismus, der allein schon die späteren Bestrebungen nach monistischer Ausgleichung und Vermittlung der Gegensätze erklärlich mache. Die strenge Consequenz aus den Kantischen Principien selber führe weiter zur Fichte'schen und Hegel'schen Lehre von dem Verhältniss des Denkens zur Wirklichkeit. Aber so bedeutungsvoll auch die Kantischen und Hegel'schen Lehren für die Lösung der metaphysischen Probleme seien, so bedürfen sie doch einer Einschränkung und Modification durch andere Principien. Die logische Betrachtung reiche nicht aus; die Psychologie habe zu zeigen, wie sich die Kategorien und die Principien der reinen Vernunft unter der Einwirkung und Anregung durch die Sinnenwahrnehmung stufenweise entwickeln. Die Formen der Anschauung wie die Kategorien stammen nicht aus den Sinnen und der Erfahrung, aber seien auch nicht rein aprioriisch, sondern werden durch diese und mittelbar also durch das Reale an sich, aus welchem die Wahrnehmung stammt, beeinflusst und bestimmt, so dass sie diesem Realen bis zu einem gewissen Grade entsprechen. Dieses schlechthin Reale ist nach dem Verfasser nicht beweisbar; aber es ist Gegenstand eines unabweisbaren Glaubens, ein nothwendiges Postulat, wie denn zuletzt immer ein Gefühl, eine psychologische Nothwendigkeit, etwas an sich Unbeweisbares, der tiefste Grund unserer Gedanken sei, und wenn wir eigentliche Wissenschaft auch nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung haben, so haben wir doch eben darin zugleich eine ausreichende Begründung für einige allgemeine Erkenntnisse über das schlechthin Reale, die nicht für bloss subjectiv erklärt werden dürfen, sondern durch sorgfältige Sonderung des Psychologischen, Logischen und Metaphysischen kritisch zu behandeln seien, um das dem Realen Entsprechende aus der Verhüllung auszuscheiden. Ja, rein logisch betrachtet liege schon im Satze der Identität die Behauptung eines an sich Realen enthalten. Der Unterschied, den Kant zwischen Verstand und Vernunft setzt, sei ein willkürlicher und für das System selbst nutzloser; aus zwei verschiedenen Richtungen einer einheitlichen Thätigkeit habe Kant zwei getrennte Ver-

mögen gemacht. Es seien deshalb die Ideen der Vernunft und die Begriffe des Verstandes auch von gleichem Erkenntnisswerth, und die Antinomien als nothwendige und unlösbare nicht anzuerkennen. Weit entfernt, dem Ich die Substantialität abzusprechen, sieht der Verfasser auf Grund des inneren Sinnes und eines allerdings die Demonstration nicht zulassenden Gefühles im Ich gerade den Prototyp der Substanz. Dem absolut Realen schreibt er Leben und Entwicklung zu und setzt damit in demselben Raum und Zeit; er bezeichnet es als den absoluten Grund aller Wirklichkeit und als Grund auch für Pflicht und Sittlichkeit.

Offenbar bilden diese erkenntnisstheoretischen Ansichten des Verfassers einen stricten Gegensatz nicht bloss zur Kantischen Auffassung des kritischen Problems, sondern zu aller eigentlichen Kritik des Erkenntnissvermögens überhaupt. Der Verfasser zieht sich, — dem vorwaltenden Zuge der Zeit folgend, möglichst schnell aus der Sphäre des reinen Denkens auf den Boden der psychologischen Thatsachen zurück, die er in seiner Art deutet. Das ist aber recht eigentlich ein Rückfall in den Dogmatismus, der bei ihm ein ontologischer Dogmatismus ist, während bei unsern Neu-Kantianern ein skeptischer Dogmatismus auf physiologisch-psychologischer Basis vorherrscht, der mit Kant eine Aehnlichkeit hat nicht in dem Sinne und in dem Ausgange der Untersuchung, sondern bloss im Resultat, dem skeptischen subjectiven Idealismus. An Kant's Nachfolgern, in der Reihe von Fichte bis Hegel, mag man das Resultat ihres Denkens und speciell die Identität von Denken und Sein übereilt nennen; aber dass ihr Denken im Kantischen Sinne ein kritisches gewesen ist, sollte man nicht bestreiten wollen. Auch unser Verfasser behauptet mit einem gewissen Vorwurf, bei jenen Nachfolgern Kant's habe sich ein neuer Dogmatismus herausgebildet: sicher mit Unrecht. Das Wesen des Kriticismus besteht nicht in der Lehre, dass unser Denken auf Erscheinungen beschränkt sei; ein solcher Satz ist in alter und neuerer Zeit sehr oft ausgesprochen worden auf rein dogmatische Betrachtungen hin. Kritisch ist vielmehr das Princip, das Denken am Denken selbst, nicht an irgend welchen Voraussetzungen, angenommenen Thatsachen

oder Erfahrungen zu prüfen. Man darf skeptischen Dogmatismus nicht mit Kriticismus verwechseln. Auf kritischer Grundlage ist die Identitätsphilosophie entstanden. Man mag sie anzweifeln und zu berichtigen versuchen; aber die Basis dieses Gedankenganges aufheben, heisst nicht auf Kant, sondern hinter Kant, auf den vorkritischen Dogmatismus zurückgehen. Und gerade dies thun alle die, welche die Erkenntnisskraft des Denkens zu prüfen unternehmen auf Grund irgend welcher physiologischen oder psychologischen Empirie, die ja nimmer für sich gewisse Thatsachen zu liefern vermag, sondern deren Werth erst durch die Erkenntnisskraft des Denkens verbürgt wird.

Was aber die Hauptsache anbetrifft, so hat sich Herr Cantoni durch seine sorgfältige und eingehende Behandlung der theoretischen Philosophie Kant's ein entschiedenes Verdienst nicht bloss um seine Landsleute erworben. Die Klarheit und Lebhaftigkeit seiner Darstellung, die ihn in den kritischen Erörterungen zuweilen sogar zur dialogischen Form greifen lässt, verdient ausdrücklich Anerkennung, und mit den besten Erwartungen darf man dem zweiten Bande, der hoffentlich nicht zu lange wird auf sich warten lassen, entgegensehen, um so mehr, als der Verfasser wirklich den ganzen Kant zu geben beabsichtigt und nicht bloss den erkenntnisstheoretischen Skepticismus als Kant's grosse That verherrlicht. Dass er die Bedeutung der praktischen Philosophie für die geschichtliche Erscheinung des Kantischen Systems wohl zu würdigen versteht, hat er schon in diesem ersten Bande bewiesen.

Berlin. Lasson.

La science sociale contemporaine. Par *Alfred Fouillée.* Paris, Hachette et Cie. 1880. XIII und 424 S. kl. 8°.

Der Verfasser bietet in dieser Schrift eine weitere Ausführung und systematische Bearbeitung der Gedanken, welche er in seinem vor zwei Jahren erschienenen Buche: „L'idée moderne du droit" ausgesprochen hat. (S. Philos. Monatsh. 1879, III.) Das historisch-kritische Element, welches dort im

Ganzen das vorherrschende war, ohne dass jedoch die Absichten des Verfassers auf eine vollständige Darstellung der neueren Rechtsphilosophie gerichtet gewesen wären, tritt hier hinter den Zweck einer systematischen Erörterung zurück, in welcher die vorhandenen Leistungen nur beispielsweise ihre Stelle finden. Ein durchgeführtes System der Gesellschaftswissenschaft, wie wir es in Deutschland von Stein und Schäffle besitzen, wird man bei Fouillée allerdings nicht erwarten dürfen: seine Absicht ist vornehmlich auf Erörterung der principiellen Begriffe und philosophischen Grundanschauungen gerichtet, welche für eine wissenschaftliche Behandlung der Gesellschaftslehre massgebend sind. Dabei mag gleich hier hervorgehoben werden, dass bei ihm das sociologische und rechtsphilosophische Gebiet in viel engerer Verbindung stehen, als dies nach der durch R. v. Mohl und Stein gebräuchlich gewordenen, von Fouillée ausdrücklich bekämpften Trennung der Staats- und Gesellschaftslehre, gewöhnlich ist. Die philosophische Richtung des Verfassers, welche sich seit seiner ersten Arbeit (La liberté et le déterminisme) consequent entwickelt hat, lässt sich vielleicht als eklektisch bezeichnen, in dem Sinne, wie der Eklekticismus in der ganzen Geschichte der Philosophie immer nothwendig gewesen ist, um einseitige Richtungen zu überwinden und durch kritische Synthese fortzubilden. Fouillée ist ein grundsätzlicher Gegner alles Mysticismus, alles Dualismus, alles Transcendentalismus, trete er auch in so verkappter Gestalt auf, wie in dem teleologisch-pessimistischen Monismus Hartmanns. Alle Deduction aus dem Absoluten ist ihm widerwärtig: ebenso alles Hineintragen absoluter Bestimmungen in diese Welt der Wirklichkeiten, die nur Relatives kennt. Den Angelpunkt seiner Weltanschauung bildet der Begriff der Freiheit — ein kritischer Prüfstein für jedes System, aber gerade für Alles, was Ethik und Sociologie heisst, von fundamentaler Bedeutung. Dass Freiheit nur auf der Grundlage des Determinismus verständlich sei, hält Fouillée durchaus fest: in die allgemeine Reihe der Naturursachen gehört auch der menschliche Geist, als Bedingtes und Bedingendes, hinein. Gegen das liberum arbitrium indifferentiae des französischen Spiritualismus, der auch

in Deutschland viele offene und versteckte Anhänger zählt, richtet er seine schärfsten Angriffe. Freiheit, wenn man diesen so vieldeutigen und doch so schwer zu missenden Begriff festhalten will, Freiheit kann nie im Willen gesucht werden, sondern nur in der Intelligenz; sie kann aber in jedem Falle nur einen relativen Sinn haben; sie ist vor Allem keine Thatsache, sondern ein Ideal. Das Bereich der Causalität hört nicht auf, sobald es sich um geistiges Leben handelt: das Dazwischentreten von Reflexion und Selbstbewusstsein ändert nur die Art der Verursachung. Der Mensch reagirt nicht bloss auf Reize, folgt nicht bloss Trieben, wird nicht bloss bewegt von Motiven, welche im Zusammenwirken äusserer Verhältnisse und innerer Anlagen sich ergeben: sondern indem er äussere wie innere Veranlassungen seines Thuns erwägt, und über die Wechselwirkung beider reflektirt, entstehen ihm neue geistige Mächte, welche als ein neues Glied in die Kette der Ursachen eintreten: es sind die Ideen, denen ein Streben nach Realisation unmittelbar beiwohnt; in ihnen fallen Causalität und Finalität zusammen. Diese Theorie, welcher wir unsere volle Zustimmung geben müssen, da sie erhebliche Schwierigkeiten glücklich beseitigt, und namentlich für das Verständniss der Geschichte von grosser Bedeutung ist, dient nun Fouillée dazu, um eine Vereinigung zwischen zwei verschiedenen Auffassungen der Socialwissenschaft anzubahnen, welche in ihrer Vereinzelung nur einen Theil der Wahrheit zu liefern im Stande sind: der naturalistischen oder analytischen, der idealistischen oder synthetischen. Den Antheil rein naturwissenschaftlicher Erkenntniss an dem modernen Studium der Gesellschaft, ihres Wachsthums und ihrer Bewegungen erkennt Fouillée rückhaltslos an: er ist auf's Genaueste bekannt mit den neuen Arbeiten von Spencer und Schäffle, welche der blossen Analogie zwischen der menschlichen Gesellschaft und einem Organismus eine wissenschaftliche Grundlage zu geben und aus derselben exacte sociologische Kenntnisse abzuleiten versuchen. Das zweite Buch seiner Schrift: „L'organisme social et l'école naturaliste" erörtert ausführlich, aber mit jener übersichtlichen Knappheit, worin die Franzosen nun einmal Meister sind, die Fragen

jenes realen Zusammenhangs zwischen Sociologie und Biologie, welche dem für dies Gebiet der Forschung sich interessirenden Deutschen aus Schäffle und Lilienfeld bekannt sind. Letzteren scheint Fouillée nicht gekannt zu haben; um so überraschender wird an vielen Punkten die Uebereinstimmung der Ansichten berühren. Auf Einzelnes einzugehen ist hier nicht der Ort: ich begnüge mich auf die im 3. Buche (La conscience sociale) enthaltene Untersuchung über den Begriff des Volksgeistes zu verweisen, welche vieles Beachtenswerthe enthält. In durchgängigem Zusammenhang mit seiner rationalistisch klaren, allem Mystischen abgeneigten Grundanschauung polemisirt Fouillée hier gegen jeden Versuch, die Summe des in einem socialen Organismus vereinigten Bewusstseins selbst individualisirt zu denken — eine Theorie, welche er besonders bei deutschen Denkern populär findet. Für alle die socialen Thatsachen, welche von den Anhängern dieser Hypothese zu Gunsten ihrer Personification geltend gemacht werden, gibt es nach Fouillée einfache Erklärungen durch den physiologischen und psychologischen Mechanismus der Gesellschaft. Mit vollem Rechte, wie mir scheint, macht er geltend, dass man in Erscheinungen, die mit Rücksicht auf die Gesammtheit unbewusst genannt werden müssen, die Rolle nicht vergessen darf, welche den bewussten Einzelwillen zukommt; und dass die Nichtberücksichtigung dieses Umstandes leicht dazu führe, die Wirksamkeit zu unterschätzen, welche Erziehung, hervorragende Geister oder besondere Verbände auf das Wachsthum des Ganzen auszuüben im Stande sind. Ebenso wenig als die Freiheit darf man auch das sociale Gesammtbewusstsein als eine Realität auffassen, was eine Quelle der grössten Widersprüche sein würde. Beide müssen in ihrer Vereinigung als ein Ideal gedacht werden, dem die Menschheit in ihrer Entwicklung zustrebt. Das höchste sociale Ideal aber ist offenbar jenes, welches die reichste Entwicklung des Individuellen in allen einzelnen Gliedern der Gesellschaft und die vollste Solidarität unter ihnen fordert.

Eine vollständige Gesellschaftslehre als systematische Durchführung dieses leitenden Gedankens hat Fouillée nicht entworfen — mit Recht, wird man hinzusetzen dürfen. Aber

zwei Richtpunkte, welche sich aus der wissenschaftlichen Zergliederung des Wesens der Gesellschaft ergeben, hat Fouillée mit allem Nachdruck hingestellt. Es sind dies die beiden Grundbegriffe des gesellschaftlichen Organismus und des gesellschaftlichen Vertrags. Beide haben in der heutigen Socialwissenschaft zahlreiche Anhänger: beide vermögen sich auf Thatsachen zu berufen, die eine unbefangene Untersuchung zugeben muss. Sie können daher einander nicht ausschliessen, sondern müssen durch einen Mittelbegriff zu vereinigen sein. Dies ist der Begriff der organischen Selbstbestimmung (organisme contractuel); die Gesellschaft ist ein Organismus, der sich gestaltet, indem er sich selbst denkt und will; weder die rein naturgesetzliche Entwicklung, noch die unbeschränkte Freiheit des Gedankens sind für sich allein wirksam: man versteht das Leben der Menschheit nur, wenn man diese beiden Mächte im engsten Zusammenhange denkt. Mit hohem Interesse wird man das Capitel lesen, in welchem Fouillée durch kritische Auseinandersetzung mit Huxley und Spencer die politischen Consequenzen seines Princips entwickelt — abwehrend sowohl gegen eine auf verkannte biologische Analogien sich stützende Forderung despotischer Centralisation als gegen jene Auffassung, welche von dem politischen Centralorgan der Gesellschaft nichts weiter als Rechtsschutz verlangt.

Von speciellen Erörterungen findet man bei Fouillée nichts weiter, als eine Prüfung der Grundlagen des Strafrechts und der Idee der Brüderlichkeit. Beide Capitel stehen an dieser Stelle etwas vereinzelt; sie treten erst in's richtige Licht, wenn man sie durch Hinzunahme einiger Abschnitte aus Fouillée's früherem Werk „L'idée moderne du droit" ergänzt; namentlich des 4. Buches: Le droit et l'idée de liberté, und des fünften: L'égalité. Freilich wären in Manchem nähere Ausführungen erwünscht: auf Begriffe, wie die der égalité und fraternité, stützen sich in Frankreich wie in Deutschland durchgeführte Gesellschaftstheorien, welche eine radicale Umgestaltung der fundamentalsten Einrichtungen verlangen, und den conservativen Mächten gegenüber den Alleinbesitz einer idealen Auffassung behaupten. Fouillée ist, wie dies aus sei-

nem Rechts- und Freiheitsbegriffe mit logischer Consequenz folgt, ein principieller Gegner aller socialistischen und communistischen Theorien; er hat auch keineswegs unterlassen, darauf hinzuweisen, dass diese Theorien die Einseitigkeit des Manchesterthums durch eine andere ersetzen, welche die wahren Interessen der Menschheit ebenso empfindlich, wenn auch in anderer Weise, schädigen müsste. Ich halte seine Formel als solche für vollständig zutreffend: aber die zweite Hälfte der Schwierigkeiten beginnt erst da, wo es darauf ankommt, die concrete Wirklichkeit des Lebens nach denselben zu gestalten und für die einzelnen Verhältnisse zu bestimmen, wie die Macht des Ganzen mit der Freiheit und dem Recht der Einzelnen, die Gleichheit Aller mit der unentbehrlichen Differenzirung und Integrirung des socialen Körpers zu vereinigen sei. Hier liegt freilich die Grenze, an der Staatswissenschaft und Staatskunst sich berühren und wo es schwierig bleibt zu bestimmen, was die eine zu leisten und was sie der andern zu überlassen habe. Auch derjenige, welcher durchaus nicht daran denkt, ein bewusstes Arbeiten für ideale Ziele menschheitlicher Entwicklung zu Gunsten jenes quietistischen „organischen Wachsthums" aufzugeben, hinter welchem sich, wie neueste Erfahrungen zu schmerzlicher Genüge lehren, nur zu oft die umso regere Thätigkeit einer sehr reale Interessen verfolgenden Partei des Rückschrittes verbirgt — auch derjenige wird nicht nothwendig der Ansicht huldigen, dass es möglich oder auch nur wünschenswerth sei, in rein idealer Construction die Gestaltung aufzuzeigen, welche concrete Verhältnisse zu nehmen hätten, um mit den allgemeinen Forderungen jenes gesellschaftlichen Ideals in Übereinstimmung zu stehen.

Auf solchem Wege gelangt man nur zu abstracter Gleichmacherei, während das wahrhafte Ideal seine Fruchtbarkeit eben darin bewähren muss, dass es scheinbar immer eines, doch die verschiedenste Gestalt anzunehmen fähig ist. Wer wollte die mächtigen Impulse läugnen, welche die ganze neuere Geschichte durch socialphilosophische Theorien empfangen hat und verkennen, dass solche in der Zukunft jedenfalls eine noch grössere Rolle zu spielen bestimmt sind, da ja die

Menschheit doch immer mehr nach bewusster Gestaltung ihres Lebens drängt? Nicht minder gewiss aber ist das Unheil, welches dadurch angerichtet worden ist, dass man Gesellschaftsretterei in's Blaue trieb, ohne die realen Verhältnisse zu berücksichtigen, an welche jedes Ideal anzuknüpfen hat. Dieses selbst hat allgemeine Gültigkeit: seine Ausgestaltung im Einzelnen wird werthlos, wenn sie versäumt, an nationale Besonderheiten anzuknüpfen. Niemand wird darum Fouillée wegen seiner Zurückhaltung tadeln: uns sei es gestattet, den Wunsch auszusprechen, dem geistreichen Schriftsteller bald auf dem Wege concreter Durchführung seiner Principien zu begegnen. Fr. Jodl.

Katholische Dogmatik. 2 Theile. Von Dr. *F. Michelis*, ord. Prof. der Philosophie in Braunsberg, Freiburg i. B., Fried. Wagner'sche Buchhandlung. 1881. (499 S.) 8°.

Das Prinzip und System der Dogmatik. Einleitung in die christliche Glaubenslehre. Von Dr. *Ludwig Schöberlein.* Heidelberg. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. 1881. (XII. 846 S.) 8°.

Die Besprechung einer Dogmatik gehört nur dann in diese Zeitschrift, wenn sie metaphysisch auftritt, wie die von Michelis. Und bei dem ernsten, gediegenen, versöhnlichen Geist, in welchem diese Dogmatik geschrieben ist, kann es nur erfreuen, dieser Pflicht nachzukommen, weil sie Gelegenheit gibt, auf eine Arbeit hinzuweisen, welche aus der Feder eines sachkundigen Mannes stammt und als Dogmatik der in unserer Zeit Altkatholicismus genannten religiösen Anschauung lebhaftestes Interesse erregen muss. Michelis nennt seine Dogmatik die katholische, allgemein gültige, da er in ihr die Lehre „der im Apostolate begründeten Kirche Christi" wissenschaftlich zu verarbeiten suchte und überzeugt ist, „das Recht in Anspruch nehmen zu können, in ihr den Glauben der ganzen Kirche zu vertreten". Und zwar nicht nur gegenüber der vatikanischen, sondern auch der protestantischen. Er nennt es daher „einen einseitigen confessionellen Missgriff", dass Biedermann in seiner christlichen Dogmatik unter Katholicis-

mus nur „jenen scholastisch ausgeprägten römischen Katholicismus, dessen richtige Consequenz das Infallibilitätsdogma und andere vatikanische Definitionen sind" versteht. Aber macht sich Michelis nicht vielleicht selbst solchen Missgriffes schuldig, wenn er seinerseits Biedermann „als Repräsentanten der ausgebildeten, protestantischen Dogmatik, als Abschluss und Ruhepunkt, zu dem das protestantische kirchliche Bewusstsein in der ganzen durch den Protestantismus angeregten wissenschaftlichen und geistigen Bewegung gelangte" ansieht, und darum in Biedermann den wissenschaftlichen Protestantismus selbst bekämpft zu haben meint? Hiergegen ist zu protestiren aus philosophischen Gründen, weil Biedermann's Dogmatik beherrscht ist von der Hegel'schen Meinung, Gott müsse ein unpersönliches Wesen sein. Diese Meinung aber ist zurückzuweisen, denn so dynamisch der Hegelianismus sein will, so gründet, um kurz zu sein, solche Meinung nur in einer volumetrischen Weltauffassung. Weil mit der Elle oder dem Zollstab gemessen, das Endliche unendlich klein dem unendlichen All gegenüber erscheint, so heisst einestheils das Einzelne nichtig, werthlos, das sein individuelles Dasein im Unendlichen aufgeben muss, um Werth zu gewinnen, anderntheils, weil das Endliche aus dem Unendlichen, als dem Inbegriff aller Vollkommenheiten heraustretend das Unendliche räumlich vermindert, begrenzt und beschränkt, so heisst das Endliche eine Beschränkung, Beraubung, Verneinung des Unendlichen und besitzt diesem gegenüber kein Recht des Bestehens, seine Einzelexistenz ist schon Sünde. Solche volumetrische Anschauung beherrscht in verschiedensten Formen jeden Pantheismus, den indischen, wie den hegel'schen oder schopenhauer'schen, und auch Biedermanns Dogmatik. Der wahre Dynamismus, und dieser lebt in der Lehre Christi, ist frei von solcher äusserlichen Messkunst; ihm ist Gott nicht ein Inbegriff, nicht gleichsam eine Integralsumme unendlicher Vollkommenheiten, sondern eine Selbstheit, ein selbstbewusster Herr und Meister aller Vollkommenheit, aus dessen freiem Willen als Zeichen seiner Herrlichkeit, zur Bejahung und Bethätigung seiner Macht das Einzelne ins Dasein tritt. Nicht als Schranke und Verneinung seines Willens empfindet Gott das Einzelne,

sondern das Kleinste selbst hat ein Recht des Daseins in der von Gott gewollten und bestimmten Weise seines Bestehens und Wirkens; und trotz der Dreiheit seines Wissens, Wollens, Fühlens ist Gott ein einheitlich persönliches Wesen. Es war Augustin, welcher die Dreieinigkeit der göttlichen Persönlichkeit im Hinblick auf die psychologischen Verhältnisse des gottebenbildlichen Menschen begründete und die Gleichwerthigkeit dieser drei Momente betonte. Wenn ich nun, statt in dem Begriff eines unpersönlichen Gottes den Gipfel der Philosophie zu sehen, vielmehr der Ueberzeugung bin, dass die Philosophie bald zur Idee eines persönlichen Gottes übergehen wird, so geschieht dies zum Theil, weil in der That, mit Michelis zu reden, „der Abschluss einer Bewegung" statt fand. Hegel stellte das Wissen, Schopenhauer den Willen, Neuere stellen die Empfindung oder die Phantasie als Urgrund der Welt hin, und nachdem man erkannt hat, dass diese drei in ihrer Isolirung ungenügend sind, wird man wohl wieder zu ihrer dreieinigen Verbindung zurückkehren, die freilich nur in persönlicher Weise, wenn auch nicht nothwendig in Augustin'scher Fassung, gedacht werden kann.

Michelis ist daher berechtigt zu seiner klaren, scharfsinnigen und treffenden Widerlegung Biedermann's, aber im Augenblick, wo ich gegen die Identificirung Biedermann's mit dem Protestantismus, welche es leicht macht, den Katholicismus dem Protestantismus voranzustellen, einfach protestiren wollte: wird mir Schöberlein's Dogmatik zugesandt. Sie ist ein offenbarer Beweis der lebendigsten Bewegung innerhalb des Protestantismus; und alles Wichtige, was Michelis bei Biedermann vermisst, kann er bei Schöberlein festgehalten finden. Der versöhnliche Geist, welcher Michelis' Schrift auszeichnet, herrscht auch bei Schöberlein; aber vergleichen wir weiter, so finden wir, dass Michelis in allen Confessionen nur unvollkommene Erfassungen der in der katholischen Dogmatik enthaltenen Wahrheit sieht und daher gleichsam alle auffordert, sich der vorhandenen, vergeblich gesuchten Wahrheit zu nahen, während dagegen Schöberlein, welcher ausserhalb des Orthodoxismus und der kirchlichen Dogmatik steht, in allen Confessionen einseitige Ausbildungen einzelner Seiten

des unendlichen Inhalts der christlichen Dogmatik sieht. Dabei kommt er zu der von Schelling ausgesprochenen und auch von dem katholischen Sengler, z. B. in seinem Commentar zu Göthe's Faust gehegten Hoffnung: „dass nachdem der Katholicismus das petrinische, der Protestantismus das paulinische Element zur Geltung gebracht habe, die Theologie der Zukunft das johanneische Element ausbilden werde."

Das johanneische Princip: Gott ist die Liebe, ist in Schöberlein selbst voll lebendig geworden, und lässt ihn versuchen, in den verschiedensten, selbst seinem bibelgläubigen Sinne fremdesten Anschauungen das Verdienstvolle, Wahre und Ideale hervorzuheben. Kaum können wir uns erinnern, von solcher bibeleifrigen Seite her das Streben der natürlichen Theologie und ihr Verdienst gegenüber der kirchlichen Theologie so unparteiisch anerkannt gesehen zu haben, wie von Schöberlein. Dieses liebevolle Eingehen in die ihm ganz fern liegenden Anschauungen liefert ihm dann für die christliche Frage eine Fülle verschiedenartigster Gesichtspunkte, welche er nicht eklektisch, sondern selbstständigen Geistes bei der Darstellung der christlichen Ideenfülle als eines einheitlichen Ganzen zu verwerthen sucht. Grosser Kenner und Freund der Mystik tadelt er diese deswegen doch treffend, dass sie unter der einseitigen Herrschaft des Gefühls zu sehr auf ein von der Welt sich abschliessendes Versinken in die Gottheit dringe.

Ihm ist die Religion eine Sache des ganzen Menschen oder wie er gern sagt, des Gemüths; er will daher auch der Erkenntniss Gottes und der sittlichen Thatkraft in der Religion Rechnung getragen haben. Bei dem einheitlichen Blick auf diese Dreiheit im Menschen ist ihm der Mensch, wie Gott, dessen Ebenbild er ist, eine lebendige Persönlichkeit, und er nennt es einen Fehler der natürlichen Theologie, dass sie mit der Persönlichkeit Gottes nicht Ernst macht. Es scheinen ihm indessen die Schriften Leopold Schmid's und J. Sengler's, wie auch die treffliche Schrift: Das Wesen Gottes und der Welt von v. Brucken, gen. Fock (Vgl. Philos. Monatshefte Bd. VIII. S. 518) unbekannt geblieben zu sein, sonst hätte er nicht, wie z. B. S. 737 gesagt: „Die Persönlichkeit für sich,

als Kraft des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung, wäre etwas blos Formales, Abstraktes", das „eine konkrete Existenz nur durch die Fülle von Kräften erhält, wodurch sie ihre Selbstbestimmung vollzieht. Diese nennen wir Natur."

Um zu Michelis zurückzukehren, so will ich zunächst einen Punkt bei ihm hervorheben, weil er in Bezug auf denselben bei Biedermann eine Lücke findet, sich zugleich aber mit Schöberlein dabei begegnet ist. Beide nämlich nennen es eine nothwendige Annahme, dass dem Sündenfall der Menschen der Sündenfall der die Menschen verführenden Engel vorausgegangen sei. Ich gestehe, dass für mich weder Michelis noch Schöberlein die Nothwendigkeit dieser Annahme scharf genug begründet hat, auch nicht der Grund ersichtlich wird, warum Engel leichter und ohne Verführung, die Menschen schwerer, nur durch Verführung von Gott abfallen können. Beide halten aber auch die Annahme fest, dass mit der ersten Sünde die ganze Natur in Mitleidenschaft gezogen und zerrüttet worden sei. Für den Leib des Menschen ist dies selbstverständlich; aber auch die nach Mass, Gewicht, Entfernung geordneten, im Gesetz der Gravitation verharrenden Sonnensysteme, die mit den ihnen innewohnenden Gesetzen des Wirkens die Krystalle oder das Gestein aufbauenden elementaren Atome sollen dabei zerrüttet worden sein und sollen erst mit der Vollendung der Kirche oder des Reiches Gottes wieder in Ordnung kommen? Nun, da es des Menschen Natur, das heisst, seine von Gott gewollte Bestimmtheit ist, als freie selbstverantwortliche Persönlichkeit zu leben, so blieb für den Menschen freilich trotz Christus, die tägliche, allzeitliche Mühe, sich Gnade und Liebe zu erwerben; aber da Christi Macht nicht kleiner geachtet werden kann, wie die des ersten Menschen, so muss, wenn wirklich durch Adam eine Zerrüttung der Naturgesetze eingetreten wäre, durch Christus die Harmonie dieser Gesetze Gottes wieder „herrlich wie am ersten Tage" zur Erscheinung gekommen sein. Solche Ueberzeugung lebte auf in den Tagen der Reformation, wo man anfing, nicht mehr blos auf den passiven, sondern auch auf den aktiven Christus zu blicken, wo man neben der Trauer um den Charfreitag auch Zeit fand zur Freude über den Sieg

des Ostersonntags. An dieser Freude lebte die Freude auf an der Natur als der gesetzesvollen Schöpfungsherrlichkeit Gottes; und ein Gedanke erwachte in dieser Ueberzeugung, den keine Weltanschauung vorher denken konnte: der Gedanke des Bestehens des Einzelnen und des Alles nach inneren ewigen in der Treue und dem Willen Gottes begründeten Gesetzen. Die Frucht dieses Gedankens reift als Naturwissenschaft, die freilich vielfach meint, ihres Ursprungs vergessen oder sich schämen zu dürfen, die aber überhaupt nicht möglich wäre, wenn eine Zerrüttung der ursprünglichen kosmischen Gesetze bestände.

Was die Definition der Religion in beiden Dogmatiken angeht, so citirt Michelis Biedermann's Erklärung: „Religion ist die Wechselwirkung zwischen Gott als dem unendlichen und dem Menschen als dem endlichen Geiste." Michelis stimmt dieser Definition „rückhaltslos bei", nur will er „an Stelle des Wortes Geist das Wort Bewusstsein" gesetzt haben. Warum? Weil er ganz wie Knauer (Philos. Monatshefte Bd. XVI: Seele und Geist) über den modernen Missbrauch dieses Wortes eifert. Aber dabei ist doch zu bedenken, wie dieses Wort in moderner Zeit häufig wurde in Opposition gegen jenen Missbrauch, der da sagt: „Natur ist Sünde, Geist ist Teufel." Gerade in der Gewissheit, dass „Gott ein Geist ist und die ihn anbeten, ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten müssen", gab der deutsche Idealismus diesem Worte die ihm gebührende Würde. Gott ist Geist nach Kant als absolute Sittlichkeit und auch der Mensch ist wahrhaft geistiges Wesen nur soweit er vom kategorischen Imperativ und nicht von Lohn und Strafe sich bestimmen lässt. Und wenn Kant sagt, das Christenthum hat das Liebenswürdige an sich, die Pflicht in freie Neigung umwandeln zu wollen, so hat Hegel, dessen Verdienst in dieser Hinsicht über seinem dialectischen Schematismus ganz unbeachtet blieb, das Verdienst, innerhalb der Philosophie die Sittlichkeit, als die Bethätigung des Geistseins, als einen Act des freien Willens und nicht des Müssens der Pflicht hingestellt zu haben; wenn ferner dieser Idealismus auch die Natur durchgeistigt sein lässt, so geschieht es in der Gewissheit, dass die Natur nicht Sünde,

dass sie vielmehr als Offenbarung Gottes seines Geistes voll sei.

Nicht wegwerfen wollen wir daher dies Wort, weil es missbraucht werden kann; denn dann müsste man nicht nur den Namen Gottes, sondern Gott selbst wegwerfen, der mit der Gabe sittlicher Freiheit den Menschen die Möglichkeit gab, alles Ideale zu verkehren. Schöberlein sagt: In der heiligen Schrift wird die geistige Seite des Menschen als Seele bezeichnet, wo ihre Passivität, ihre subjective Existenz und Bethätigung in Betracht kommt, sie wird aber als Geist bezeichnet, wo sie in ihrer Aktivität, in ihrer Bestimmung für Gott, in ihrer Gottesgemeinschaft dargestellt wird. Und auch mit Rücksicht hierauf kann ich in einer Dogmatik, welche Ausdruck kirchlichen Bewusstseins sein will, die Ersetzung des Wortes Geist durch Bewusstsein nicht billigen.

Ich verkenne den Beweggrund freilich nicht. Michelis sieht sich immer Biedermann gegenüberstehen und hat recht, wenn er dessen, den Gedanken einer concreten Persönlichkeit scheuendes, Reden von Gott als einem unendlichen Geist (actus purus) inhaltslos nennt, und deshalb mit seiner Erklärung: „Gott ist absolutes Bewusstsein", sofort einen Inhalt hinstellen will, der zugleich die Vorstellung von einem unbewusstseienden Urgrund zurückhalten soll. Aber warum nicht einfach sagen: Religion ist die Wechselwirkung zwischen Gott und den Menschen? Weil es nicht wissenschaftlich klingt? Ich stimme Michelis bei, wenn er sagt: „Metaphysisch können wir das Bewusstsein (wofür ich in diesem Falle lieber Persönlichkeit sage) als Subject-Objectivirung, psychologisch als Einheit von Erkennen, Wollen und Fühlen fassen." Aber da die Religion nicht blos Sache metaphysischer Erkenntniss, sondern auch des Gefühls und Wollens ist, so ziehe ich die wenigst metaphysische und am meisten allgemein menschliche Formel vor. Da überdies das Wort Wechselverhältniss zu sehr die Vorstellung eines mechanischen Verhältnisses, wie das von Erde und Mond weckt, so stimme ich nicht Biedermann, sondern Schöberlein bei, welcher sagt: Religion ist Gottesgemeinschaft, Gemeinschaft mit Gott als Hingabe auf Grund von Abhängigkeit.

„Die Hingabe an Gott, nicht nur des Einzelnen, sondern auch der Gemeinden, bildet das eigene freie, wahre Leben der Religion". In dieser Erklärung liegt mir zugleich mehr wie in allen metaphysisch zugespitzten Dogmenunterschieden für das sociale Leben die Scheidegrenze zwischen Katholicismus und Protestantismus. Der Katholicismus kennt keine freie Hingabe des Menschen an Gott, da die Vermittlung zwischen Menschen und Gott nur durch die sichtbare Einheit der Kirche, die Priester, geschieht. Michelis kämpft daher, und diese Stellen sind die psychologisch wärmsten bei ihm, für die Vollendung der Kirche, Schöberlein für die Vollendung des Reiches Gottes. Ohne dieses Punktes wegen mit Michelis rechten zu wollen, verweise ich auf beide Dogmatiken, da es interessant ist zu sehen, wie der Blick auf das Ziel: Kirche oder Reich Gottes, jedem einzelnen Stein im dogmatischen Bau seine besondere Form und Stellung gibt.

Schöberlein's Dogmatik gliedert sich in eine biblische, eine geschichtliche und eine wesentliche Begründung, worauf der eigentlich darstellende Theil folgt. Michelis scheidet einen dogmatischen und einen erkenntnisstheoretisch-kritischen Theil, welcher letztere auch für sich besteht und als besonderes Buch zu haben ist.

Wir glauben indess auf den zweiten Theil nicht näher eingehen zu müssen, da er wiederholend die dogmatischen Ansichten des ersten Theiles bringt; nur sucht er dieselben jetzt aus dem corrigirten Denkgesetz zu begründen. Dieses Denkgesetz ist aus anderen Schriften des Verf. wie z. B. „Kant vor und nach dem Jahre 1770", „Philosophie des Bewusstseins" schon bekannt. Aber wir gestehen, dass, wenn wir auch dem im zweiten Theil der Dogmatik entwickelten wegwerfenden Urtheil des Verf. über neuere Erkenntnisstheorien zustimmen, und weiter darin, dass die Bedeutung der Sprache für das Denken vielfach verkannt wird: uns doch nicht klar werden konnte, wie von der Annahme der Platon'schen Satzdefinition: der λόγος, der Satz, ist die Verbindung von Nomen und Verbum finitum, die Richtigkeit des Erkennens abhänge. Wir geben zu, dass aus dieser Definition S. 409 „als wahre Position des reflectirenden Denkens der Gegensatz von Person und

Sache, Geist und Stoff", folge, aber dieser Gegensatz schliesst nicht ein, wie Person und Sache, Geist und Stoff gedacht werden müssen. Unbewusst und unwillkürlich steht des Verf. Vorstellung vom Stoff unter der dogmatischen Vorstellung, dass Adams Sünde eine Störung der Schöpfungsverhältnisse verursacht habe. Erst wenn diese Störung aus der Platon'schen Definition nachgewiesen wird, dürfte das corrigirte Denkgesetz leisten, was es zu leisten hofft. Und wenn Michelis auf Grund dieses Denkgesetzes, z. B. S. 110. von einem „Gesetz der Umkehr" spricht, so scheint uns, dass es bereits die ganze Aufgabe der speculativen Philosophie war und ist, das Endliche nur in Beziehung, in der Hinkehr zum Unendlichen zu denken. Die Frage blieb dabei nur: wie ist diese Beziehung, diese Hinkehr, wie ist das Unendliche zu denken? Die Lösung dieser Frage wird aber sowenig durch die Satzdefinition entschieden, wie die Frage: ob und welcher Art Gott sei, durch den ontologischen Beweis.

Prof. L. Weis.

Die Descendenzlehre und der neue Glaube von *Joseph Kuhl*. München, Theoder Ackermann. 1879. (X u. 244 S.) 8°.

Eine ruhig und vorurtheilslos geschriebene Schrift, der wir Verbreitung wünschen, und die der Ruhe ihrer Erwägungen halber jetzt, wo in den Streit über Descendenz und neuen Glauben überhaupt mehr Ruhe gekommen ist, um so willkommener sein dürfte. Wie schon der Titel zeigt, zerfällt die Schrift in zwei Theile. Der eine „versucht (S. III) in der viel umstrittenen Descendenzlehre zu einem festen Urtheil zu gelangen, der andere prüft im Anschluss an das bekannte Buch von Strauss die Consequenzen, die sich aus derselben für unser ganzes geistiges Leben, namentlich aber für die traditionellen religiösen Ueberzeugungen ergeben." Statt „zweiter Theil" wäre vielleicht richtiger gesagt: Die Schrift verfolgt eine zweifache Absicht; denn der Nachweis der Consequenzen knüpft sich gleich Anfangs an die ersten angegebenen Behauptungen des Darwinismus. Diesen Consequenzen gegenüber führt der Verfasser aus, wie trotz der

Fortschritte der Wissenschaft „eine Religion und ein Christenthum in freierer Form" nicht allein möglich, sondern nothwendig ist (S. IV).

In diesem zweiten Theil, in der Art der Consequenzen, die er aus dem neuen Glauben zieht, in den Widersprüchen, die er in der neuen Lehre aufzeigt, stimmen wir dem Verfasser am ungetheiltesten bei. Dabei heben wir hervor, dass der Verfasser in der That „unparteiisch jede Meinung achtete und von jeder Persönlichkeit sich streng fern hielt", S. VII, ja dass er geneigt ist, seinem Gegner Strauss eher zu viel wie zu wenig zuzugeben. Getheilter dagegen ist unsere Zustimmung bei dem, was der Verfasser in Betreff der Descendenzlehre sagt. Auch ihr gegenüber will der Verfasser lieber zu viel wie zu wenig zugeben; er sagt daher sofort S. III: „Die Descendenzlehre an sich, wenn man darunter nichts weiter versteht, als den Satz, dass alle heutigen Formen der organischen Wesen von einer Urform organischen Lebens abgestammt sind, muss heute als unanfechtbare Wahrheit gelten."

Sie muss als Wahrheit gelten? Der Verf. selbst weist in seiner Schrift vielfach auf die Lücken hin, welche die Empirie in der Entwicklungslehre lässt; er citirt sogar noch S. 210 wiederholend ein Wort Virchow's: „Vorläufig ist hier (in Bezug auf die Uebergangsfähigkeit von Art zu Art) eine grosse Lücke in unserm Wissen. Dürfen wir sie durch Vermuthungen ausfüllen? Gewiss, denn nur durch Vermuthungen werden die Wege der Forschung in unbekannte Gebiete vorgezeichnet. Und das hat Darwin im schönsten Sinne geleistet." Nun wenn diese Uebergangsfähigkeit von Art zu Art, also die thatsächliche Descendenz der Formenvielheit aus einem einheitlichen Lebens nfang nur noch als Vermuthung, also als Hypothese gedacht werden kann, muss sie dann schon Wahrheit sein? Der Verfasser sagt einige Zeilen vorher: „Eine Hypothese kann bis zu dem Punkte geführt werden, dass: so kann es gewesen sein, gleich ist: so muss es gewesen sein und so ist es gewesen — und das ist der einzige Prüfstein für die Echtheit und den wissenschaftlichen Werth einer Hypothese." Wo liegt aber in der Naturwissen-

schaft der Prüfstein, dass das kann in das muss überzugehen hat? Als Newton zuerst den Gedanken der Gravitation fasste, da wird er gedacht haben: es kann sein, dass der Mond proportional seiner Masse und umgekehrt proportional dem Quadrat der Entfernung von der Erde angezogen wird, ganz so wie der Stein, den die Zugkraft der Erde fallen macht. Ja, als seine Rechnung nicht stimmte, weil er die Grösse der Erde falsch in Anrechnung gebracht hatte, da wird er oft gedacht haben: es muss doch so sein, wie ich denke. Indess dem bescheidenen Manne fiel es nicht ein, seine subjective Vermuthung als objective Wahrheit auszuposaunen. Erst als er 16 Jahre später auf Grund von Pictet's neuer Meridianmessung die Erdgrösse richtiger in Ansatz bringen konnte, und das Resultat der Rechnung jetzt mit seiner Vermuthung stimmte, erst dann veröffentlichte er seine Hypothese als Wahrheit. Und mit Recht, denn seine Speculation war durch die Induction bestätigt, seine Hypothese war durch die Uebereinstimmung der Subjectivität und Objectivität Wahrheit geworden.

Wo ist aber die Induction, durch welche die Descendenz-Vermuthung zur Wahrheit wird? Der Verfasser spricht viel von der Bescheidenheit Darwin's, da dieser seine Lehre nur für die Organismen aufgestellt habe. Indess im Hinblick auf die Bescheidenheit eines Newton können wir es nicht als Bescheidenheit gelten lassen, wenn Darwin auf die blosse Thatsache der grossen Veränderlichkeit gewisser Tauben-, Salix- und Mentha-Arten hin die Vermuthung als wissenschaftliche Wahrheit aufstellt: alle Arten sind nur spielartlich verschieden. Der Verfasser sagt selbst, man hätte doch wenigstens aus einer Gans eine Ente züchten müssen. So lange aber solche Induction fehlt, bleibt die ganze Vorstellung von Entwicklung der Arten aus Arten eine unwissenschaftliche Vermuthung, und mag diese Vermuthung noch so viel wissenschaftliches Leben bringen. Wir behaupten aber, dass sie anfängt mehr Tod als Leben zu bringen.

Der Verfasser selbst weist auf den Mangel der Induction hin und auf das Ungenügende der von Darwin und Anderen angegebenen Mittel der Entwicklung; er weist auch sogar

auf den Widerspruch hin, dass der Kampf um's Dasein diejenige Art erhalten lassen soll, welche am Meisten vor Nachstellung gesichert sei. Dass dagegen die geschlechtliche Zuchtwahl in Herausbildung von Gesang und schönen bunten Farben einer Art Eigenschaften anzüchten soll, welche ihr im Kampf um's Dasein sogar schädlich sind, da sie die Feinde anlocken können. Der Verfasser hätte auch darauf hinweisen können, wie bei den Pflanzen von geschlechtlicher Zuchtwahl überhaupt nicht die Rede sein könne. Wenn aber nun die Mittel, wodurch die Entwicklung stattfinden soll, als ungenügend erkannt sind, wenn die inductive Bestätigung der Artumbildung fehlt und somit die Entwicklungslehre aller Begründung entbehrt, was hat es dann einen Werth, zu sagen (S. IV): „Die Abstammung aller heutigen organischen Lebensformen von einer Urform muss heute als unanfechtbare Wahrheit gelten." Es ist keine unanfechtbare Wahrheit, nur eine noch discutirbare Vermuthung. Deshalb ist es uns gleich werthlos, wenn Jemand ohne die dabei stattfindenden Verhältnisse und Möglichkeiten denkthätig klar zu stellen, sich begnügt, zu sagen: Alles hat sich entwickelt, oder wenn er sagt: Alles ist von Gott geschaffen. Aber es ist uns gleich interessant, zu sehen, wie und ob Jemand den Gedanken der Entwicklung, wie und ob er den Gedanken der Schöpfung begründet. Die Hauptfrage wird dabei stets die bleiben: Wie muss der Urgrund gedacht werden? Als einer, der die Entwicklung unbewusst entlässt? Als einer, der eine Schöpfung freithätig in's Dasein treten lässt? Hier aber ist es, wo die Vermuthung der Descendenz Tod in das freie Forschen zu bringen droht und schon brachte. Denn man begnügt sich, zu denken: Alles hat sich entwickelt; aber welcher Art der Urgrund sei, das bleibt undenkbar und Geheimniss.

Der Verfasser rühmt gerade hierbei Darwin's Bescheidenheit, der nur von einer Entwicklung der Organismen gesprochen habe, während der Materialismus, Gott verwerfend, die Entwicklung auf das ganze Weltall ausgedehnt habe. Indess Darwin selbst hat, seine Bescheidenheit aufgebend, sich dem Materialismus angeschlossen, als er in der zweiten Ausgabe

der „Entstehung der Arten" die Hauptstelle der ersten Ausgabe, dass Gott vier oder fünf erste Lebewesen geschaffen habe, weggelassen hat; und wir gestehen, gegenüber dem Muth eines Kant, Fichte, Schelling, Hegel, die es versuchten, den Urgrund der Dinge zu denken, gegenüber der kühnen allumfassenden Entwicklungslehre des deutschen Idealismus, der den Urgrund der Dinge selbst in diese Entwicklung hereinzog, erscheint uns die Entwicklungslehre des darwinisirenden Materialismus als kleingeistig und engherzig, als Bruchstück. Sie will es als Wahrheit festgehalten haben: Alles hat sich entwickelt; aber der Urgrund, aus dem die Entwicklung geschah, soll undenkbar, unerklärbar sein. Und deshalb erscheint uns diese Lehre auch als der Tod des freien Denkens, da sie in der Meinung, dass ausser ihr keine Wahrheit sei, es für werthlos achtet, andere historisch gewordene Vorstellungen zu untersuchen, und da sie gerade vor der Frage die Thüre des Denkens zuschliessen will, vor der in aller geschichtlichen Zeit die Völker fragend und forschend standen, vor der Frage: Wer ist Gott? Was ist der Urgrund der Dinge?

Der Verfasser, und wir gestehen, dass er uns dabei auf dem richtigen Wege erscheint, sucht nun mit gegen das Ende stets grösserer Freudigkeit zu begründen, dass ein persönlicher Schöpfer der Urgrund sei; um so unerklärlicher aber ist uns z. B. der Satz S. 9: „Schöpfung ist uns gleichbedeutend mit Entwicklung; denn eine Schöpfung in dem Sinne, wie wir das Wort gewöhnlich verstehen, setzt ein freies Eingreifen des Schöpfers und getrennte Schöpfungsakte für die einzelnen Klassen der Lebewesen voraus und erklärt nicht die Uebereinstimmung in dem Bauplane dieser Lebewesen; sie erklärt namentlich nicht, warum für den Menschen, der doch ausgezeichnet werden sollte vor der übrigen Schöpfung, und wirklich ausgezeichnet worden ist, nicht eine andere Gestalt, andere Knochen, anderes Blut und anderes Fleisch gewählt ist, als etwa für den Affen, seinen nächsten Vetter im Thierreich."

Schöpfung ist eine freie That, Entwicklung ist ein unbewusst gesetzliches Geschehen, also kann Schöpfung und Entwicklung nicht gleichbedeutend sein, und wenn auch noch so

sehr der Gang der Entwicklung durch die That der Schöpfung eingeleitet und gesetzlich bestimmt wurde. Der Verfasser hätte das Verhältniss von Gott als Schöpfer zur Schöpfung und Entwicklung näher darlegen sollen; seine Versicherung, Schöpfung und Entwicklung seien ihm gleichbedeutend, ist wenigstens rein subjectiv. Nun aber, wo der Verfasser dies Verhältniss unerklärt lässt, bleibt es auch unklar, was der indifferente Stoff ist, von dem der Verfasser S. 39 und 59 spricht. „Am Anfang der Dinge muss der Stoff ein indifferenter gewesen sein, d. h. einen absoluten Gegensatz zwischen organischer und anorganischer Materie kann es nicht gegeben haben." Ist hier gemeint, dass der Urgrund der Dinge selbst der indifferente Stoff gewesen sei, ähnlich dem Indifferenzpunkt Schelling's, aus dem sich Geist und Stoff differenzirte? Denn wenn dieser Stoff als Anfang einer von Gott gesetzten Schöpfung die Entwicklung beginnt, dann ist er nichts indifferentes, da er in der von Gott gewollten Bestimmtheit wirkt und sich bethätigt. Und dieser erste Stoff wird mit der entschiedenen Bestimmtheit als unorganische Materie zu wirken aufgetreten sein, da es zwecklos gewesen wäre, organische Kräfte dieser ersten Materie beizulegen; denn diese Kräfte konnten erst wirken, wenn das Unorganische in Wasser, Luft und Erde geschieden war. Nicht als Indifferentes, als ein erst im Unorganischen und Organischen Unterschiedenes brauchen wir daher mit Kuhl die erste Materie zu denken. Und wenn man sie in dem Sinne indifferent nennen will, dass Sonne und Planeten, Luft, Erde, Wasser nicht gleich Anfangs geschieden waren, so ist zu bemerken, dass der Hinweis auf den Keim der Pflanzen unrichtig ist, denn dieser Keim ist nichts Indifferentes, er ist schon in Stengel und Blatt differenzirt und das Wachsen bringt nur das bereits Vorhandene zu grösserer Entfaltung. Der Verfasser deutet oft auf diese Keimentwicklung hin, er vergleicht auch die Vermehrung der Arten der Vermehrung der Zweige und Zweiglein an einem Baum, aber die Entwicklung der Zweige und Zweiglein an der Eiche schafft nur Eichen-Zweige, sie liefert keine neue Formen.

Wenn aber nun in der citirten Stelle der Verfasser meint,

die Entwicklung allein erkläre die Uebereinstimmung im Bauplan der Lebewesen, so heisst dies doch einen Schöpfer ohne Gedächtniss, also vernunftlos vorstellen. Der Grund der einheitlichen Beziehung von den Lagerpflanzen zu blattbildenden Zellpflanzen oder Moosen, zu den Gefässcryptogamen, zu den Nacktsamigen, den Ein- und Zweisamenlappigen kann doch gerade so gut gesucht werden in der Verwirklichung des einheitlichen Schöpfungsgedankens des Pflanzenlebens durch eine unendliche Vielheit von Lebensformen, wie in der Entwicklung. Und auch bei der Beziehung des Menschen zu den Wirbelthieren ist nicht Entwicklung nöthig; denn wenn der Schöpfer als Spitze der irdischen Daseinsformen den Menschen in's Dasein rufen wollte, so wird er ihn auch mit irdischen Existenzbedingungen in's Dasein gerufen haben, er wird ihn als Spitze der Formen in der vollkommensten Lebensform, im Wirbelthiertypus haben auftreten lassen. Das Wesen des Menschen liegt aber nicht in dieser Wirbelthierform, sondern in dem Schatze seines geistigen Vermögens.

Das Verdienst der Aufklärungstheologie ist es, gegenüber der mittelalterlichen Vorstellung von einem Gott, der in allmächtiger Freiheit schrankenlos, willkürlich und in gesetzesfreier Wundermacht wirke, die Vorstellung geweckt zu haben, dass Gott als Vernunft nur Gesetzmässiges wolle und wirke. Kant hat diesen Gedanken aufgegriffen, und der gesammte deutsche Idealismus lebt in diesem Gedanken. Seit dem Misscredit der Aufklärungstheologie und des Idealismus sind aber diese Verdienste vergessen. Der darwinisirende Materialismus kennt und eifert nur gegen die mittelalterliche Vorstellung von einem schrankenlosen willkürlichen Gott, und selbst Kuhl, obgleich ihm anderwärts Gott als der Vernünftige, zugleich der dem Gesetz sich Beugende ist, kann sich beim Schöpfungsgedanken nicht von der mittelalterlichen Gottesvorstellung frei machen, und er meint: eine freie Schöpfung müsse gedächtnisslos, planlos, ohne Gesetzmässigkeit geschehen sein.

Kuhl verlegt nun die Differenzirung des indifferenten Stoffes in die vorgeschichtliche, die Jugendzeit der Erde. Mit der Geburt des Menschen hört diese Jugendzeit auf, und seitdem geschah durch Wanderung die Ausbreitung der Lebens-

formen von der Urheimath, dem Hindukusch, und durch Verharren an den einzelnen Plätzen, durch Vererbung geschah die Erstarrung des ursprünglich Einheitlichen in einer differenzirten Vielheit. Wir müssen indess in Betreff seiner näheren Auseinandersetzung auf die Schrift selbst verweisen. Wir selbst vermissen eben dabei vielfach die Auseinandersetzung des Verhältnisses von Gott zur Entwicklung. So wenn z. B. Kuhl S. 192 sagt: „es steht zu vermuthen, dass dieser Stoff seinen Dienst gethan und ohne neuen Zusatz nicht mehr zeugen wird," ist man gezwungen, zu fragen, ob da, wo man einen persönlichen Schöpfer annimmt, solche Vermuthungen nicht in Bezug zu dem Willen dieses Schöpfers und seiner Weltidee zu setzen sind?

Bei dem reichen Interesse, das Kuhl's Schrift bietet, hoffen wir indess, dass diese Schrift nicht, wie der Verfasser S. VIII meint, ein Abschluss früherer Arbeiten (Die Anfänge des Menschengeschlechts und sein einheitlicher Ursprung, 1873. Darwin und die Sprachwissenschaft, 1877) sei, dass vielmehr noch eine andere Schrift folge, welche die Untersuchung des von ihr unberührt gelassenen Verhältnisses von Gott, Schöpfung und Entwicklung sich zur Aufgabe macht.

L. Weis.

Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Von *Eduard v. Hartmann.* Berlin, C. Dunckers Verlag (C. Heymons). 1880. (XVI, 141 S.) 8°.

Ausser einem Vorwort, in welchem der Verfasser seinen Pessimismus zu erläutern und zu rechtfertigen sucht, enthält diese Schrift vier Abhandlungen, welche sämmtlich schon früher in Zeitschriften erschienen waren. Die erste und umfänglichste handelt von „Kant als Vater des Pessimismus". Hier hat der Verfasser sich bemüht, die pessimistische Seite der Weltanschauung Kant's durch Zusammenstellung aller dahin gehenden Aeusserungen desselben hervorzuheben, ein gewiss nicht unverdienstliches Unternehmen; aber er geht offenbar zu weit, wenn er Kant zum Pessimisten schlechthin macht. Auch ist es eine schiefe Auffassung, wenn er sagt,

dass Kant nur nicht den Muth finde, der menschlichen Natur den vollkommenen Verzicht auf positive Glückseligkeit für diese und jene Welt zuzumuthen, obwohl es eigentlich in der Consequenz seines Moralprincipes liege, jeden verbindenden Faden zwischen Tugend und Glückseligkeit durchzuschneiden, um der letzteren ihre Reinheit zu sichern. Denn Kant hat den Dualismus von Pflichterfüllung und Wohlergehen nur für diese Welt behauptet oder vielmehr constatirt, aber er hat doch nirgends gesagt, dass es dem pflichtgemäss Handelnden hienieden schlecht gehen müsse; wiederum fordert er auf das Entschiedenste, wie jede vernünftige Weltanschauung dies thun wird, ein schliessliches Uebereinkommen von Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit im sog. höchsten Gute. Alles, was v. Hartmann hiergegen geltend macht, ist nicht stichhaltig. Da Kant unverrückt an der Ewigkeit des menschlichen Wesens festhält und ein unendliches Fortschreiten des Menschen annimmt, so erscheint ihm gerade von dieser idealen Auffassung aus das irdische Leben trübe und unbefriedigend; er bekämpft jedoch den Gedanken des Glücks nicht überhaupt, sondern nur sofern dasselbe zum eigentlichen Ziel der Lebensführung gemacht wird, und nimmt durchaus sachgemäss eine „mittelbare" Beziehung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit an, insofern Naturgesetz und Sittengesetz auf einen einheitlichen Schöpfungsplan zurückweisen. Also kann v. Hartmann sich bei seinem Satz, dass alle echte Moral nothwendig den Pessimismus zur Vorbedingung ihrer praktischen Realisirbarkeit haben müsse, wahrlich nicht auf Kant berufen. Ohnehin scheint seine Forderung, dass man tugendhaft handeln und dabei doch auf all und jedes Glück verzichten müsse, sich unmöglich erfüllen zu lassen. So unedel und zugleich thöricht die blosse Jagd nach dem Glück ist, und so unedel auch das Verlangen dessen, der für seine Tugend belohnt werden will, ebenso lebendig und unerschütterlich lebt doch im Menschen das Bewusstsein, dass in der allgemeinen Oeconomie der Dinge dem aus der rechten Gesinnung fliessenden rechten Thun schliesslich nicht Unheil, sondern Erfolg und Befriedigung folgen werde. Zu sagen: „handle tugendhaft, aber werde dadurch für immer unglück-

lich", heisst die Sache auf den Kopf stellen und der Verzweiflung, aber damit auch der Unsittlichkeit, Thor und Thür öffnen. Ohnehin müsste erst noch bestimmt werden, was denn unglücklich sein bedeute, und dies auszumachen ist ebenso schwierig, ja unmöglich, als auszumachen, was Glück sei. Der Pessimismus ist eben eine Gemüthsstimmung, kein Denksystem, eine bei der überwiegenden Thorheit und sonstigen Schlechtigkeit der Menschen zwar leider wohl berechtigte Stimmung, der man aber mit anderweitigen Erwägungen erfolgreich entgegentreten kann und soll, — vom religiösen Standpunkt aus durch den Glauben an die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes, vom rein weltlichen Standpunkt durch die Ueberzeugung, dass auch bei allem äussern Ungemach dem sittlich Handelnden das Zeugniss des guten Gewissens und die Selbstachtung bleibt.

Indem v. Hartmann den Pessimismus zum Mittelpunkt seiner Weltanschauung macht, verlässt er die eigentlich wissenschaftliche Betrachtungsweise und kann darum auch Kant nicht gerecht werden, dem er z. B. die Lehre aufbürdet, dass er „den Pessimismus als Postulat der praktischen Vernunft a priori" betrachtet habe, während gerade umgekehrt Kant durch seine praktischen Postulate vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit sich den Weg zum Optimismus sichert. Was v. Hartmann im dritten Abschnitt seiner Abhandlung („der transscendente Optimismus") gegen die von Kant in Aussicht genommene Seligkeit des ewigen Lebens sagt, hat auch mehr Schein als Wahrheit. Es muss freilich zugegeben werden, dass Kant in seiner gesunden polemischen Richtung gegen die sinnlichen Auffassungen des ewigen Lebens sich mehrfach so geäussert hat, als ob Lust und Glück im gewöhnlichen Sinne des Wortes im Jenseits nicht stattfinden könne, aber damit will er doch nur sagen, dass wir, wie wir uns überhaupt die Zustände eines Lebens nach dem Tode nicht vorstellen können, auch von der Seligkeit keine Vorstellung gewinnen können. Sich etwas nicht vorstellen können und etwas ableugnen ist aber zweierlei, und darum, dass wir als unvollkommene Wesen keiner reinen, vollkommenen Seligkeit fähig, vielmehr nur im unendlichen Fortschritt zu derselben

begriffen sind, die Seligkeit überhaupt als „unerreichbares Ideal" bezeichnen, heisst die Sache überspannen. Auch drückt der Satz: „kein Verstand vermag einen persönlichen selbstbewussten, allweisen und allmächtigen Gott zu rechtfertigen, dass er Geschöpfe ins Dasein gerufen, denen allen das Nichtsein besser wäre," keineswegs Kant's Meinung und Gesinnung aus. Es ist dabei ja nur von einem möglichen Einwurf gegen ein Argument des landläufigen optimistischen Versuchs der Theodicee die Rede, nicht aber haben wir mit einem eigentlichen philosophischen Lehrsatz zu thun. Denn bekanntlich hat Kant allerdings einen allweisen selbstbewussten Gott angenommen, sich aber nicht eingebildet, über alle und jede Einrichtung der Welt Rechenschaft geben zu können. v. Hartmann's Auffassung der praktischen Philosophie und Religionsansicht Kant's fällt darum so schief aus, weil er immer vom sentimentalen Gesichtspunkt ausgeht, Kant aber überall das Rationelle der Sache hervorhebt; Kant fasst als echter Philosoph die Wesen und deren Verhältnisse sub specie aeterni, v. Hartmann nach den wandelbaren Angaben des menschlichen Nervensystems. Aber es wäre andererseits Unrecht, dabei zu verkennen, dass der Letztere im Gegensatz zu Schopenhauer überall eine Ader edlen Trotzes gegen seinen eigenen Pessimismus kundgibt und sich mit männlichem Stolze über die Pöbelhaftigkeit des empiristischen Eudämonismus erhebt, dessen praktische Undurchführbarkeit und theoretische Grundlosigkeit er wohl durchschaut hat und richtig bezeichnet.

Dies kommt in besonders anzuerkennender Weise in der vierten Abhandlung: „die Bedeutung des Leides" zu Tage. Doch sei zuvor mit Uebergehung der zweiten Abhandlung: „Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen?" — welche in den Philosophischen Monatsheften erschienen, in ihnen auch durch A. Horwicz bereits eine Entgegnung gefunden hat (vgl. Jahrg. XV p. 589—612, XVI p. 264—288), ein Wort von der dritten gesagt, welche die Ueberschrift trägt: „Ist der Pessimismus schädlich?" v. Hartmann will, wie er in diesem Aufsatze auseinandersetzt, weder mit dem, was er Entrüstungspessimismus, noch mit dem, was er quietistischen Pessimismus nennt, noch mit dem „Miserabilismus"

zu thun haben — er fordert zwar „stille Hoheit der Resignation", aber zugleich „Energie und Thatkraft" und erklärt den wahren, ethisch religiösen Idealismus mit dem von ihm vertretenen Pessimismus nicht nur für vereinbar, sondern durch ihn allein gesichert. Der Pessimismus ist also nach v. Hartmann nicht allein nicht schädlich, sondern sogar zum sittlichen Leben unentbehrlich, denn „ist ein Individuum unfähig, seine Kräfte dem religiös-ethischen Idealismus zu widmen, wenn es keinen positiven Lohn für sich davon ziehen soll, so ist es ein Kämpfer, welcher der Hoheit und Erhabenheit der Sache doch nur schlechte und unlautere Dienste leisten würde, ein feiler Söldling ohne Glauben und Liebe zur Fahne, dessen die religiöse und sittliche Idee füglich entrathen kann."

Der Hartmann'sche Pessimismus betrachtet demnach das Glück für überhaupt unerreichbar; er brandmarkt Jeden, welcher überhaupt noch Hoffnungen hegt, als sittlich Befleckten und glaubt, während er die Ueberzeugung von der unaufhaltsam fortschreitenden Entwicklung der Menschheit festhält, dabei doch, dass die Menschen, je weiter sie kommen, sich dadurch nur um so unglücklicher machen. Dieser Lehre gegenüber muss man nun vor allen Dingen fragen, welches denn der sittlich religiöse Idealismus sei, von dem v. Hartmann spricht, und dem zu Liebe wir alle Aussicht auf Wohlergehen opfern sollen? Da v. Hartmann keinen lebendigen göttlichen Geist und auch kein ewiges Leben annimmt, so kann sein Idealismus nur im Sinne jener Theorie eines beschränkten irdischen Fortschritts genommen werden, von dem er selber sagt, dass er mit stets abnehmendem Wohlergehen der Menschheit verbunden sein müsse. Man soll also, kurz gesagt, nach v. Hartmann möglichst sittlich, aufopfernd und selbstverleugnend handeln, um die Nachkommen dafür — möglichst elend und unglücklich zu machen. Ich frage, ob sich das mit der gesunden Vernunft verträgt. Schädlich kann ein solcher Pessimismus allerdings nicht wohl sein, weil er keine Nachfolge finden wird; aber zum Bundesgenossen des wahren Idealismus kann er auch nicht taugen, da dieser einem positiven Ziele folgt, dessen Erreichung als die Menschheit überhaupt, aber eben darum auch jeden einzelnen Mitstrebenden

beglückend angesehen werden muss, ohne dass wir für diese endliche Befriedigung an einen gemeinen Lohndienst zu denken haben. Denn der wahre Idealismus fasst das innere Wesen des Menschen der Form nach als Freiheit, dem Inhalt nach als Liebe: Liebe aber ist von selbst beglückend. Weil nun dies Wesen des Menschen nach einem Grundgesetz der Welt, dass nichts umsonst angelegt ist, irgendwie zum Ausdruck kommen muss, so kann nicht angenommen werden, dass menschlich sittliches Streben in immer grösseres Unheil ende; ebenso wenig kann, da dies Streben unter der Form der Freiwilligkeit sich bethätigt, dabei von Lohndienst und Krämerthum die Rede sein.

In der letzten Abhandlung untersucht v. Hartmann die Bedeutung, welche das „Leid" in verschiedener Hinsicht haben kann. Man findet darin, wie in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", eine Reihe feiner und treffender Bemerkungen, ja manches goldene Wort von hohem Werthe, und darf dies Stück überhaupt als einen der besten Beiträge zur Ethik bezeichnen, die in der letzten Zeit in Deutschland geliefert worden sind. Aus dieser Abhandlung kann die relative Berechtigung des Pessimismus verstanden werden, wenn er, wie v. Hartmann thut, die religiöse und ethische Seite des Uebels und Schmerzes hervorhebt. Freilich thun Letzteres die Optimisten auch, von denen wenigstens die besseren, z. B. Reimarus, auf die Teleologie des Schmerzes ausdrücklich hingewiesen haben; aber v. Hartmann's Betrachtungsweise ist universeller und zugleich tiefer, wenngleich es dabei wieder nicht an Uebertreibung und Schiefheiten fehlt. In der Hauptsache ist aber von ihm der Satz, dass das Leid nicht zur Lähmung des sittlichen Geistes führen dürfe, sondern zu dessen Förderung bestimmt sei, richtig durchgeführt, und die speculative Rechtfertigung des Leides und seiner providentiellen Bedeutung neben dem Hinweis auf die in ihm „lauernde sittliche Gefahr" in jener anziehenden und beredten Sprache, welche des Verfassers Schriften auszeichnet, so klar geliefert, dass man mitunter glauben möchte, die Stimme eines Predigers zu vernehmen, der in der Wüste der Welt nicht für die Wüste, sondern für das Himmelreich spricht. C. S.

Litteraturbericht.

Le antitesi trat il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia in ispecie nella dottrina morale di Malebranche. Per *Sebastiano Turbiglio*. Roma, 1877. Tipografia dell' Opinione. 3 Bll. S. XLVII u. 31—185. 8°.

Zeigte sich der Verfasser nicht so ausserordentlich dankbar für Besprechungen seiner Schriften in ausländischen Organen, so möchte es nun, drei Jahre nach dem Erscheinen des Buches, fast zu spät scheinen, noch auf dasselbe zurückzukommen. Aber da er so gewissenhaft registrirt, was über ihn bei früherer Gelegenheit gesagt worden ist, so ist es ein dankbares Geschäft, seine Arbeiten der gelehrten Welt vorzustellen, und vielleicht liest Einer oder der Andere ganz gern eine Notiz über das Buch, das nicht ohne Eigenthümlichkeit ist. Der Verfasser eröffnet sein Buch mit einem Briefe an Eduard Zeller, dessen Philosophie der Griechen er als den letzten und vollkommensten Typus der Geschichtschreibung ansieht und unter dessen Banner er sich mit seiner Arbeit einzeichnen will, freilich nicht ohne sich seine eigenthümliche Auffassung von geschichtlicher Entwicklung überhaupt vorzubehalten. Er ist nämlich der Meinung, dass Philosophie niemals eigentliche strenge Wissenschaft werden kann, wie die, welche auf Erfahrung beruht, auf äusserer Beobachtung und innerer Reflexion; der Philosoph sei weit mehr ein Künstler, seine Lehre eine Art von Religion, und seine Beweise nur scheinbar, eigentlich nur ein Mittel der Propaganda. Alles Denken ist subjectiv gefärbt; zwei Menschen können nicht genau denselben Gedanken denken. Der Philosoph hat deshalb seine Bedeutung darin, dass er der Redner seiner Epoche ist, ihre tiefsten Tendenzen ausspricht, und darum ist auch das System, wie es sich um eine erzeugende centrale Idee cristallisirt, unabhängig vom Willen, vom Bewusstsein und von der Person des Urhebers, ein Product der in der Zeit waltenden Factoren; nicht einmal die Anordnung der Gedanken im Einzelnen rührt vom Willen des Urhebers her. Die Geschichte der Systeme spiegelt somit den nothwendigen Gang der intellectuellen Cultur der Menschheit wieder. Zeller lässt eben noch der Persönlichkeit und ihrer Freiheit einen zu grossen Spielraum. Das Ich an sich ist ganz leer; erst das umgebende Mittel füllt es mit einem Inhalt. Die Geschichte der philosophischen Gedanken hat ihre strenge objective Nothwendigkeit, ähnlich wie die der chemischen, botanischen, biologischen Entwicklungsgesetze. Man muss daher, wie in der Naturwissenschaft, so auch hier den Schein von der Wirklichkeit im Aufbau der Systeme trennen, das bewusste und das unbewusste Element in den Schöpfungen der Philosophen auseinander halten, und die Aufgabe des Geschichtschreibers ist es, den Bau des einzelnen Systems, wie es überliefert ist, erst einzureissen und aus den Bausteinen das Gebäude mit selbstständiger Nacherzeugung neu zu errichten, um vom Aeusserlichen zum Wesen der geschichtlichen Erscheinung vorzudringen.

Diese Operation nun nimmt der Verfasser an Malebranche vor, — wie uns scheint, mit sehr geringem Glück. Er behauptet zwar, er wolle nur als Historiker verfahren und keinerlei Doctrin geben. Thatsächlich aber geht ihm über einer vorgefassten Doctrin jedes historische Verständniss verloren. Es gelingt ihm weder, den Gedanken Malebranche's in seine wirklichen Elemente zu zerlegen, noch aus solchen Elementen etwas aufzubauen, was wie der auf sein Wesen zurückgeführte Malebranche aussähe. Wir hören überall nur Herrn Turbiglio in endlosen einförmigen Wiederholungen — der Herr Verf. sucht sie vergebens zu rechtfertigen (S. 171) — seine vorgefassten Meinungen auskramen; an den eigenthümlichen Charakter des Mannes, des Zeitalters, an die Bedürfnisse der Epoche, die geschichtliche Lage der philosophischen Probleme werden wir nirgends erinnert.

Der Verfasser misst alles an Gegensätzen, die als solche geschichtlich nicht nachweisbar sind, und verfällt darüber in ein ganz willkürliches Construiren. Da ist der Gegensatz von Mittelalter und neuerer Zeit, von Sinnenerfahrung und Vernunft, von reiner Vernunft und theologisirender Vernunft, alles das in einer Einseitigkeit erfasst, welche die wirkliche Erscheinung nirgends trifft. Unterschieden werden zwei Grundrichtungen der neueren Philosophie, von Locke bis Kant einerseits, von Cartesius bis Spinoza andererseits: jene der strengen Wissenschaft und der Induction zugewendet, als Reaction gegen Scholastik und Christenthum, gegen alle Ontologie und Metaphysik, und unter Absehen von der Substanz nur die Erkenntniss der Erscheinung für möglich haltend; diese von dem Princip strenger Wissenschaft nur unbewusst berührt, die Deduction vorziehend, auf Einheit der Substanz und auf Metaphysik gerichtet. Indessen kann sich auch die letztere Richtung dem Grundcharakter der neueren Wissenschaft, dem empirischen Elemente nicht ganz entziehen, und dieses nimmt in der Reihe von Cartesius durch Malebranche und Spinoza zu. Deshalb behandelt der Verfasser auch wider die Chronologie Spinoza nach Malebranche. Spinoza bildet erst eigentlich den Uebergang vom Mittelalter zur neuen Zeit und stellt die Reaction gegen das Mittelalter ebenso in negativer, wie Kant in positiver Weise dar, während Malebranche zuweilen noch von den mittelalterlichen Ideen sich unterjochen lässt. Bei Malebranche ist es das Hauptinteresse des Verfassers, nachzuweisen, wie sich die reine Vernunft und die theologisirende Vernunft, wie sich neue Zeit und Mittelalter, Pantheismus und Individualismus um ihn streiten. Auf einzelne, höchst sonderbare Meinungen des Verfassers, wie z. B., dass die Begriffe von Einheit und Substanz aus den Sinnen stammen, dass der Begriff des allervollkommensten Wesens die Auffassung des Mittelalters, der Begriff des allerrealsten Wesens die der Neuzeit charakterisire u. dgl. m., gehen wir nicht weiter ein. Interessant ist uns das Buch besonders nur deshalb, weil es zeigt, wie ein ausgesprochener Empirismus und Sensualismus in Willkürlichkeit aprioristischer Construction der geschichtlichen Thatsachen auch den kühnsten Metaphysiker zu überbieten vermag. Der

Verfasser verspricht eine Arbeit über die Philosophie der Renaissance, in der er nicht mit Unrecht die Wurzeln alles Denkens der neueren Zeit zu finden glaubt. Wenn die Arbeit zur Ausführung kommt, so wäre zu wünschen, dass der Verfasser inzwischen etwas mehr gelernt habe, von vorgefassten Meinungen abzusehen und die geschichtlichen Thatsachen einfach und nüchtern aufzufassen. Dann erst wird er mit einigem Recht sich zu Denen zählen können, die nach Zeller's Vorbild Geschichte der Philosophie betreiben.

Berlin. Lasson.

Ueber die Abfassungszeit von Leibnizens Unvorgreiflichen Gedanken. Von Director *L. Neff.* (Beilage zum Programm des Grossh. Pro- und Realgymnasiums Durlach f. d. Schuljahr 1879—80.) Durlach, A. Dups. (33 S.) 1880. 4°.

Obige Abhandlung ist gegen A. Schmarsow's Arbeit: „Leibniz und Schottelius u. s. w. Strassburg 1877" — vgl. Philos. Monatsh. Bd. XIV. 1878. p. 181—182 — gerichtet, welcher darin Leibnizens „Unvorgreifliche Gedanken" in die nächste Beziehung zu Schottelius gebracht und ihre Abfassungszeit viel früher angesetzt hatte, als bisher angenommen worden war, nämlich etwa in das Jahr 1680. Dir. Neff, ein gründlicher Kenner gerade der philologisch-linguistischen Thätigkeit Leibnizens, sucht nun in der vorliegenden Abhandlung nicht nur die relative Selbstständigkeit des Philosophen gegen seinen grammatischen Vorgänger Schottelius, sondern auch die frühere, besonders von dem verstorbenen Guhrauer vertretene Ansicht über die Abfassungszeit der „Unvorgreiflichen Gedanken", wonach sie an das Ende des Jahrhunderts fallen sollen, also etwa 20 Jahre später als Schmarsow annimmt, zu behaupten. Er bringt für beide Punkte unverächtliche Argumente bei und macht es namentlich wahrscheinlich, dass die letzte Redaction der besprochenen Schrift nach dem Frieden von Ryswyk 1697—98 fällt. Dies schliesst freilich nicht aus, dass der erste Entwurf der „Unvorgreiflichen Gedanken", welcher sich in einem bis auf Schwarsow unbenutzten und unbekannten Manuscript zu Hannover erhalten hat und auf den derselbe grosses Gewicht legt, in der That viel früher abgefasst wurde. Abgesehen von der Streitfrage, über welche Ref. sich kein entscheidendes Urtheil zutraut, enthält die Neff'sche Abhandlung eine Menge beachtenswerther Notizen über Leibnizens grammatische, etymologische und politisch-patriotische Ansichten.

Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft. Herausgegeben von *Benno Erdmann.* Leipzig, L. Voss. (XLII, 421 S.) 1880.

Die Anordnung des Textes in dieser kritischen Ausgabe der Kritik der Urtheilskraft ist im Wesentlichen dieselbe wie in den von dem Herausgeber besorgten Ausgaben der Prolegomena und der Kritik der reinen Vernunft, denen auch die äussere Ausstattung der vorliegenden Edition entspricht. Erdmann hat die zweite Ausgabe der Kritik der Urtheilskraft

(vom Jahre 1793) seinem Texte zu Grunde gelegt, welche Kant, nachdem die erste Ausgabe sehr fehlerhaft herausgekommen war, vor dem Erscheinen theils selbst sorgfältig verbessert hat, theils durch fremde Hülfe corrigiren liess. Der dritten noch bei Kant's Lebzeiten erschienenen Ausgabe von 1799 gab der Herausgeber deswegen nicht den Vorzug, weil darin nach seiner Meinung nicht derjenige Wortlaut erscheint, welcher „den Eigenthümlichkeiten der Kantischen Ausdrucksweise am Meisten gerecht wird". Derselbe, so fährt Erdmann fort, enthält nämlich nicht bloss manche Correcturen, die den Gewohnheiten Kant's in seiner Schriftsprache nicht ganz gemäss sind, sondern auch mehrfach solche, die den Sinn verdunkeln, nicht verdeutlichen. Also muss der fremde (und unbekannte) Corrector bei dieser Ausgabe völlig freie Hand gehabt und mehr verbessert haben, als der Erhaltung des ursprünglichen Textes zuträglich war.

In der Einleitung gibt der Editor nicht bloss von seinem Verfahren bei der Herausgabe Rechenschaft, sondern zeigt auch, wie der allmälige Aufbau dieses Theiles des Kantischen Lehrgebäudes vor sich gegangen ist; dem Texte des eigentlichen Werkes aber fügt er J. S. Beck's Auszug aus Kant's ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft hinzu, den Beck als Anhang zum zweiten Theile seines „Erläuternden Auszuges aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant" 1794 veröffentlicht hat und welcher in den Ausgaben sowohl von Rosenkranz als von Hartenstein unter dem Titel: „Ueber Philosophie überhaupt" steht, nachdem er in den zweiten Band der Sammlung „I. Kant's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze" von Fr. Chr. Starke Bd. II S. 223 folgg. unter der Bezeichnung „Ueber Philosophie überhaupt" — im Inhaltsverzeichniss steht „Ueber Philosophie überhaupt und die Kritik der Urtheilskraft insbesondere", was Hartenstein in seiner neuen Ausgabe verwerthet hat, — aufgenommen worden war. Den Schluss der Ausgabe bildet ein Anhang des Herausgebers zur Textrevision, welcher das Verhältniss der ursprünglichen drei Ausgaben zu einander in allen Einzelheiten darlegt und den sonstigen kritischen Apparat beibringt. In der Vorrede vertheidigt Erdmann seine Auffassung der Kantischen Philosophie gegen Paulsen und definirt bei dieser Gelegenheit die Kritik der reinen Vernunft als eine „nothwendige und allgemein gültige Grenzbestimmung der reinen Vernunft durch den Umfang möglicher Erfahrung gegenüber dem Dogmatismus" — eine Erklärung, von der Referent bekennen müsste, dass sie ihm gar nicht recht verständlich wäre, wenn Erdmann nicht alsbald hinzufügte, dass Kant's kritische Grenzbestimmung, „sofern sie das Gebiet der Erkenntniss a priori auf mögliche Erfahrung einschränkt", von ihm als eine „empiristische" bezeichnet würde. In dieser Erklärung ist nun die Behauptung, auf welche es wesentlich ankommt, dass nämlich Kant das Gebiet der Erkenntniss a priori auf mögliche Erfahrung einschränkte, eine durchaus dem Missverständniss Vorschub leistende, wenn nicht ganz falsch. Kant hat in seiner Kritik das apriorische Element von dem des Erfahrungsmässigen toto genere unterschieden, wenngleich er das erstere

auf das letztere sich beziehen lässt; jenes, das aller Erfahrung vorausgehende Apriori, ist das eigentliche Resultat, das Facit seiner Kritik. Und darum nennt er auch seine Philosophie „transscendentalen Idealismus", weil sie sich mit den nichterfahrungsmässigen Elementen der Erkenntniss, durch deren Anwendung die Erfahrung allererst möglich wird, beschäftigt. Diese apriorischen, aller Erfahrung vorausgehenden formalen Elemente bilden gerade das, was Kant zusammen mit den Ideen die reine Vernunft nennt. Wie also Erdmann behaupten kann, dass Kant's Philosophie in irgend einem Sinne des Wortes empiristisch sei, bleibt ganz unerfindlich. Wäre sie empiristisch, so würde sie ja dogmatisch sein, also unkritisch, und überdies nach Kant's ganz richtiger Ansicht der Skepsis anheimfallen, denn die empiristische Denkweise muss, wenn consequent verfolgt, in Skepsis umschlagen, wie er am Beispiel Hume's zeigt. Dogmatismus aber und Skepticismus zu vermeiden, das war ja Kant's eigentliche Absicht, und sie sind, wie Erdmann selbst bemerkt, diejenigen Denkweisen, welche Kant seiner eigenen immer entgegensetzt. Da bleibt also für ihn doch wohl nur der Kriticismus übrig, und zwar der der Vernunft, wie dies selbstverständlich ist: insofern kann Kant's Philosophie freilich als kritischer Rationalismus bezeichnet werden, ein Ausdruck, gegen den er selbst sicherlich nichts einzuwenden gehabt haben würde, da die positive Absicht seines Philosophirens überall auf eine kritisch begründete Metaphysik geht, wie die Absicht jedes rechtschaffenen Philosophen, ja im Grunde eines jeden tiefer blickenden Forschers, der sich nicht mit dem blossen Beobachten und Sammeln von Thatsachen begnügt.

Uebrigens soll noch bemerkt werden, dass, wenn Erdmann den Ausdruck Kriticismus für nichtkantisch erklärt, er sich wieder im Irrthum befindet: Kant braucht dies Wort allerdings in seiner Streitschrift gegen Eberhard (Ueber eine Entdeckung u. s. w. Abschn. II zu Anf.), und zwar in einem Sinne, der sein eigenes methodisches Verfahren recht eigentlich bezeichnet.

Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung Kant's versehen von *J. H. v. Kirchmann*. 5. Aufl. Leipzig. E. Koschny. 1881. (VIII., IV., 720 S.) 8°.

Der Umstand, dass neben anderen zum Theil billigeren Ausgaben diese Kirchmannsche Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft in zwölf Jahren die fünfte Auflage erlebt hat, spricht gewiss für deren Brauchbarkeit. Mit Recht hat von Kirchmann derselben die zweite Ausgabe Kants vom Jahre 1787 zu Grunde gelegt, wie auch Hartenstein dies schon gethan hatte, und die Abweichungen der ersten Ausgabe theils in unter den Text gesetzten Noten, theils in angehängten Nachträgen hinzugefügt: ausserdem würde aber der Werth der Ausgabe noch steigen, wenn der Herausgeber ähnlich wie Kehrbach dies gethan sich die Mühe genommen hätte, die Seitenzahlen der übrigen Ausgaben unter dem Text der seinigen zu

vermerken, um die Besitzer in den Stand zu setzen, jede Anführung nach irgend einer andern Ausgabe der reinen Vernunft mittels dieser zu verificiren. Vielleicht entschliesst sich Herr v. Kirchmann bei der nächsten Auflage dazu, diesem Vorschlag zu willfahren.

Notiz, den Kant-Text betreffend.

Da ich in dem nächstens erscheinenden I. Bande meines „Commentars zu Kants Kritik der reinen Vernunft" keine passende Stelle für die folgende Notiz finde, theile ich dieselbe den sich dafür interessirenden Fachgenossen auf diesem Wege mit. Unter den schon im vorigen Jahrhundert hin und wieder gemachten Versuchen, den Text der Kantischen Werke und insbesondere der Kr. d. r. V. zu verbessern, ist ausser einigen unbedeutenden auch das bedeutendste Verzeichniss bis jetzt vergessen und daher unausgenützt geblieben. In den von L. H. Jakob vom Jahre 1795 ab herausgegebenen „Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes", im ersten Jahrgang hat ein gewisser Professor Grillo in Berlin (Verfasser eines Werkes: Aphoristische Darstellung der Religion, Rostock 1794) eine sehr grosse Anzahl wirklicher und vermeintlicher Druckfehler in Kant's Werken mitgetheilt. Diese Mittheilungen finden sich in der Beilage zu dem fragl. Jahrgang, dem „Philosophischen Anzeiger," Stück 37—45, 47—49, 51—53. Sie erstrecken sich auf die „Kritik d. r. V.", die „Kritik der pr. V.", die „Prolegomena", die „Metaph. Anf. d. Naturw.", die „Grundlegung zur Metaph. der Sitten", die „Kritik der Urtheilskraft". die „Religion." In diesem von ihm so genannten κροκυλεγμος beschuldigt er Setzer und Correctoren der „Verhunzung" und „Oscitanz." Im 54. Stück desselben Anzeigers nimmt ein gewisser Meyer die „Hartknoch'sche Handlung" in Schutz, und sucht nachzuweisen, dass speciell von den 121 behaupteten Druckfehlern in der Kritik d. r. V. 55 gar keine seien. Einige seien blos geringe typographische Verschiebungen, andere seien Kantische Spracheigenthümlichkeiten, wieder andere seien blosse „Hineinverbesserungen" in den Text seitens Grillo's. Dieses Verzeichniss von Grillo ist nun (bis auf 25 Correcturen, von denen aber die meisten im Text selbst angebracht sind) identisch mit dem bekannten am Ende der 5. Originalausgabe der Kritik d. r. V. vom Jahre 1799 sich findenden Druckfehlerverzeichniss. Dieses rührt somit nicht, wie B. Erdmann vermuthet (Anhang zu seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. S. 649) von Rink her, sondern ist nur eine von einem Leipziger Corrector besorgte Abschrift jenes Verzeichnisses von Grillo. Dass nicht jener Meyer diese Abschrift besorgt habe, dafür liegt der Beweis darin, dass das Verzeichniss am Schluss der 5. Aufl. alle von Meyer verworfenen Correcturen acceptirt. Somit sind jene, theilweise richtigen Correcturen auf Konto jenes Grillo zu setzen. Der Abschreiber des Grillo'schen Verzeichnisses hat jedoch seine Abschrift nicht nur sehr salopp gemacht, — das Druckfehlerverzeichniss der 5. Aufl. enthält selbst einige Druckfehler — sondern er hat auch sonderbarer Weise es vorgezogen, die Correcturen

nicht selbst in den Text aufzunehmen, sondern — wer weiss aus welchem Grunde, wahrscheinlich aus „Oscitanz" — sich damit begnügt, dieselben (abgesehen von jenen oben erwähnten 25) an's Ende zu setzen. Er ist aber auch hierin nicht consequent, indem mehrere der am Ende aufgezählten Correcturen doch auch zugleich im Texte verwerthet sind, ein Verfahren, das das harte Urtheil Grillo's über die damaligen Correctoren mehr als rechtfertigt.

Unverständlich ist mir, dass die neuesten Herausgeber, Erdmann und Kehrbach, eine Reihe von offenbaren Verbesserungen aus dem Verzeichniss der 5. Aufl., welche also in letzter Linie auf Grillo zurückzuführen sind, nicht acceptirt haben; ja Erdmann, der sonst auch die von ihm nicht acceptirten Vorschläge registrirt, hat sie ganz mit Stillschweigen übergangen. Es sind dies die folgenden (Seitenangabe und Zeileneintheilung nach Erdmanns Ausgabe):

S. 282, Z. 6: anweisen statt beweisen.

S. 300, Z. 9: Begriffen statt Begriffe [1]).

S. 444, Z. 18: mit ihr statt ihr.

S. 544, Z. 6: als der dem statt als dem.

S. 699, Z. 10: dennoch als Regeln statt dennoch alle Regeln.

S. 815, Z. 20: und setzt statt und sagt.

Ebensowenig begreife ich, warum Erdmann zwei Correcturen, welche Kehrbach acceptirt, nicht annahm:

S. 94, Z. 16: Er ist statt Es ist,

sodann die grössere Aenderung auf

S. 514, Z. 9—11.

Der Unbekannte hat endlich aus Grillo's Verzeichniss folgende beachtenswerthe Correcturen weggelassen:

S. 492, Z. 20: Gr. streicht „der Vernunft".

S. 507, Z. 16: Beantwortung statt Verantwortung.

S. 765, Z. 10: Aus einem anderen Gesichtspunkt statt in einem u.s.w.

Von Grillo's Correcturen zu den Prolegomena scheinen mir Folgende beachtenswerth (Seitenangabe und Zeileneintheilung ebenfalls nach Erdmann):

S. 130, Z. 13: alle statt allen [2]),

S. 165, Z. 19: immateriellen statt materiellen.

Diese, sowie die übrigen sehr zahlreichen Correcturen von Grillo seien der Aufmerksamkeit der Kantphilologen empfohlen.

Strassburg i. E. Vaihinger.

1) Der oben genannte Meyer will Kants Text halten, weil ein Singular folge („ein Ding"). Grillo's Verbesserung scheint mir einfacher als Erdmann's Aenderung: „was unter einem dergleichen Begriffe." Dagegen scheint mir Meyer S. 85 Z. 4 richtig Kants Text zu halten: „dem Erkenntnisse" statt Grillo's: „der Erkenntnisse," Erdmann setzt: „der Erkenntniss."

2) Erdmann: „allein." Derselbe lässt in seiner Ausgabe S. 104 Z. 15 u. 16 eine von Kant wohlgesetzte Klammer weg, deren im Original vergessene Hälfte Grillo richtig ergänzt. Auch das Fragezeichen nach „bestimmt" S. 116 Z. 10 scheint mir Gr. mit Recht zu fordern.

Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung von Dr. *G. Freiherr v. Hertling*, Prof. d. Philos. an d. Univ. Bonn. Festschr. Köln, Druck u. Comm.-Verlag v. J. P. Bachem. 1880. (VI, 150 S.) 8°.

Bei Gelegenheit der sechshundertjährigen Gedächtnissfeier Alberts des Grossen zu Cöln (15. Nov. 1880) erhielt Prof. v. Hertling, welcher schon einige kleinere den genannten Philosophen betreffende Arbeiten veröffentlicht hatte, den Auftrag zu einer Festschrift über denselben. Da die Zeit zur Abfassung einer abgerundeten Biographie zu kurz war, konnte der Verf. nur die vorliegende Schrift zu Stande bringen, welche drei von einander getrennte Abhandlungen bietet. Die erste derselben enthält in kurzer Zusammenstellung alles, was wir an Lebensnachrichten über Albertus Magnus besitzen, und gibt zugleich eine kurze Charakteristik seiner wissenschaftlichen Thätigkeit im Zusammenhange mit derjenigen seiner Zeit überhaupt. Der zweite, wissenschaftlich interessanteste Theil handelt über die Benutzung der aristotelischen Schriften und die Gestalt der aristotelischen Philosophie bei Albert dem Grossen, ein um so wichtigerer Punkt, als der grösste Theil dessen, was die 21 Folianten der Jammy'schen Ausgabe enthalten, in Paraphrasen aristotelischer Werke besteht. Es wird dabei mit Recht besonders die eingehende Beschäftigung Alberts mit naturwissenschaftlichen Dingen hervorgehoben, eine Seite wissenschaftlicher Thätigkeit, welche während des späteren Mittelalters in der Scholastik bedeutend zurücktrat, wenn auch nicht so ganz, wie der Verfasser anzunehmen scheint. In dem dritten Aufsatz „Zur Characteristik scholastischer Naturerklärung und Weltbetrachtung" ist, um die eigenen Worte des Verfassers zu wiederholen, „der Versuch gemacht, aus den Aussprüchen Alberts den Standpunkt zu construiren, welchen die Scholastik in ihrer Betrachtung der Welt und in ihren Versuchen der Naturerklärung einnahm", wobei der Verfasser namentlich bestrebt war, „die Probleme hervortreten zu lassen, welche den manchmal sehr abstract und fremdartig klingenden Erörterungen zu Grunde liegen." Es ist dies der Standpunkt einer kindlich frommen, aber zugleich meist kindischen Teleologie, welche sich vermisst, die Fines Dei zu ergründen. Die vorliegende Arbeit muss als Beitrag zur Characteristik eines der bedeutendsten Vertreter der mittelalterlichen Philosophie um so willkommener sein, als wir grade über Albertus Magnus wenig eingehendere Untersuchungen haben, die denn unter anderm auch durch die grossen Mängel der Jammy'schen Ausgabe recht erschwert werden.

Albertus Magnus in Geschichte und Sage. Festschrift zur sechsten Säcularfeier seines Todestages am 15. Nov. 1880. Köln. J. P. Bachem. 1880. (172 S.) 8°.

Eine mit kritischer Ausbeutung der Quellen verfasste recht vollständige und angenehm zu lesende Lebensbeschreibung des grossen Dominicaners, welche besonders auch durch die Zusammenstellung der sagenhaften Elemente in der Geschichte Alberts Interesse erweckt und werthvoll erscheint.

Plato's Dialog Theätet. Uebersetzt und erläutert von *J. H. v. Kirchmann.* Leipzig. E. Koschny (L. Heimann's Verlag). 1881. (Philosophische Bibliothek, Heft 293—295). (XVIII. 171 S.) 8°.

Der Uebersetzung dieses Dialogs hat der Herausgeber desselben eine Einleitung vorausgeschickt, worin er sich über Inhalt und Form des Werkes vernehmen lässt. Von seinem Standpunkt aus, bekanntlich dem eines dogmatischen Realismus, fällt das Urtheil über Platos Erkenntnisslehre sehr ungünstig aus, und die dialogische Form erscheint ihm als ein „lästiges Hemmniss in dem Fortschritt der Untersuchung und vielfach ein Hinderniss für den scharfen Ausdruck des philosophischen Gedankens." Der Uebersetzung selbst sind erläuternde Anmerkungen unter dem Text hinzugefügt, welche zum Verständniss beitragen, ohne freilich auf die Eigenthümlichkeit Plato's anders als polemisch einzugehen. Der diametrale Gegensatz, in welchem der Herausgeber zu Plato's Anschauungen steht, lässt ihn in letzteren überall nur Schwächen erblicken, und als Resultat seiner Arbeit glaubt er den Nachweis betrachten zu dürfen, „dass die Erkenntnisstheorie des heutigen Realismus sich von all den Mängeln frei hält, welche bei Plato noch bestehen."

Erläuterungen zu des Aristoteles Politik von *J. H. v. Kirchmann.* Leipzig, E. Koschny (L. Heimann's Verlag). 1880. (131 S.) 8° (Philosophische Bibliothek. Heft 291 und 292).

In diesen Erläuterungen hat der Erklärer weniger das historische und philosophische als das politische Interesse der Lehre im Auge, daher er denn auch spätere Staatseinrichtungen zur Vergleichung mit dem von Aristoteles Vorgetragenen herbeizuziehen pflegt. Hinsichtlich der Stellung, welche Aristoteles dem Einzelnen in seinem Staat anweist, hat er eine der Hegel'schen entgegengesetzte Meinung, indem er annimmt, dass Aristoteles den Staat nicht zum Selbstzweck mache, sondern das Glück der Bürger und deren Tugend als Ziel desselben aufstelle. Er hat darin nur bedingt Recht, wenn man ihm auch darin wird beipflichten müssen, dass die Politik des Aristoteles nicht als eine unvollendete, abgebrochene Schrift anzusehen sei. Freilich muss doch wieder festgehalten werden, dass wir auch in diesen acht Büchern kein von dem Stagiriten selbst herausgegebenes oder nur zur Ausgabe vorbereitetes Werk vor uns haben, sondern Aufzeichnungen, deren Inhalt zwar im Allgemeinen auf Aristoteles zurückgeht, die jedoch dem Ausdruck und der Form nach von Schülern und in manchen Fällen wohl erst von späteren Ueberarbeitern stammen.

Leven van Spinosa door *J. Colerus.* Nieuwe Uitgave. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff. 1880. (VIII, 88 S.) 8°.

Da das holländische Original der ältesten urkundlichsten und zuverlässigsten Lebensbeschreibung Spinoza's durch Joh. Köhler (lateinisch Colerus), hochdeutschen Prediger der lutherischen Gemeinde im Haag, sehr

selten geworden ist, entschloss sich der gelehrte Vorsteher der Königl. Bibliothek im Haag, Herr M. F. A. G. Campbell, zu vorliegender Wiederherausgabe des Werkchens, welche alle Freunde des grossen Philosophen hochwillkommen heissen werden. Für die Letzteren ist die Bekanntschaft mit dem holländischen Urtexte um so wichtiger, als die meisten (wenn nicht alle) späteren Ausgaben der Colerschen Lebensbeschreibung in verschiedenen Sprachen auf der französischen Uebersetzung des Werkes beruhen, welche, wie eine Vergleichung sofort zeigt, mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung desselben zu nennen ist und das Naive und dabei doch Treffende des holländischen Originals vielfach verwischt hat. Die äussere Ausstattung entspricht der Sorgfalt, mit welcher der als tüchtiger Bibliograph allbekannte Herausgeber den Wiederabdruck bewerkstelligt hat.

Entgegnung.

Zu der Recension des Herrn Weis im ersten und zweiten Hefte dieser Zeitschrift über mein Buch „der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung" erlaube ich mir folgende factische Berichtigung hinzuzufügen. — Ich bedauere, dass Herr Weis den erkenntnisstheoretischen Theil, Raum, Zeit und Causalität betreffend, der meinem Dafürhalten nach der wichtigste ist, gar nicht berührt hat. — In Betreff der Vergleichung meiner Philosophie mit der Schelling'schen bemerke ich, dass in meinem Sinn der Subjectpunkt auf der Curve läuft, also nicht im zweiten Brennpunkt der Ellipse liegt, und dass also auch von Polarität nicht die Rede sein kann. Dieser Umstand, sowie die Schelling'sche Definition von Subject als Geist (Ideales) und von Object als Natur (Reales), während ich, wie Herr Weis richtig hervorgehoben hat, den Schnitt zwischen Subject und Object durch den metaphysischen Begriff des reinen Seins lege, wonach Beide entgegengesetzte und begrenzte oder umschriebene Intensitäten des Seins (= Drang zu Sein oder Wille zum Leben) sind, dürfte doch wohl die Aehnlichkeit der heliocentrischen und Schelling'schen Philosophie beträchtlich herunter setzen. — Herr Weis fragt: „Warum ist nur Religion eine Abart der Metaphysik und nicht auch Philosophie?" Gewiss ist auch Philosophie eine Abart. Ich definire: Religion = dogmatische Metaphysik, Philosophie = wissenschaftliche Metaphysik (oder Versuch einer solchen). Metaphysik ist also der einhüllende oder Mantelbegriff für die zwei Parallelbegriffe Religion und Philosophie; wie ich anderseits Religion den Mantelbegriff für die Gottesidee, als die für die Religion entscheidende, genannt habe. Von einer Mantelreligion habe ich nicht gesprochen.

Aristoteles hat kein eigenes Prinzip des Seins aufgestellt, schien mir also für meinen Zweck nicht in Betracht zu kommen. — In dem Citat über Schopenhauer hat Herr Weis mich falsch verstanden. Nein, nicht damit verlegt Schopenhauer den Mittelpunkt der Welt in das Subject, dass er dem Ding an sich den absoluten Character nehmen will, sondern gerade umgekehrt: er sucht dem „theoretischen Egoismus" dadurch zu entgehen, dass er nachträglich d. h. in dem späteren zweiten Bande seines

Hauptwerkes die angegebene Einschränkung an seinem Fundamentalbegriff macht. Da dies aber gar nicht mehr angeht, so kommen dadurch allerdings nachträglich die grössten Widersprüche in sein System. Nach diesem Gesichtspunkt möchte ich also Lob und Tadel vertheilt wissen. — Wo behaupte ich, dass Darwin „den Gedanken der Entwicklung zuerst entdeckt habe?" — In Betreff der Gleichung $k = \frac{s}{t}$, über welche die Discussion so kurzer Hand nicht erledigt werden kann, erlaube ich mir auf die von Dannegger und mir demnächst in 2. Auflage herauszugebenden „Metaphysischen Anfangsgründe der mathemat. Wissenschaften" zu verweisen, wo der Leser den Fall zum völligen Austrag gebracht finden wird.

Sigmaringen. A. Bilharz.

Nachschrift der Redaction.

Obige Entgegnung des Herrn Dr. Bilharz auf die Recension des Professors Weis ist diesem Letzteren vor dem Abdruck mitgetheilt worden, indessen hat sich derselbe nicht veranlasst gesehen. darauf mit einer Duplik zu antworten. Vielmehr glaubt er den Lesern der Philos. Monatshefte schon durch seine Recension des Bilharz'schen Buches selbst hinlängliche Anhaltspunkte zu einem begründeten Urtheil über dessen „heliocentrischen Standpunkt der Weltbetrachtung" geliefert zu haben und einer weiteren Vertheidigung um so weniger zu bedürfen, als von ihm die Hauptsätze und Urtheile des Dr. Bilharz vielfach mit dessen eigenen Worten angeführt worden sind, worauf zurückzuweisen er sich erlaubt.

Neu eingegangene Schriften.

Bastian, A., die Heilige Sage der Polynesier.
Evellin, F., Infini et Quantité.
Schneider, O., ein Lehrplan für den deutschen Unterricht in der Prima der höheren Lehranstalten.
Plato's Dialog Theaetet übers. u. erl. von J. H. v. Kirchmann. (Philos. Bibliothek Nr. 293—295.)
Franke, Jul. Heinr., die Wissenschaft vom physischen, geistigen und socialen Leben.
Ribot, Th., les maladies de la mémoire.
Knauer, G., die Reflexionsbegriffe.
Lepsius, Joh., Joh. Heinr. Lambert.
Masaryk, Th. Garrigue, der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation.
Schultz, Ferd., Erinnerung und Gedächtniss.
Herbst, Gust., Kant als Naturforscher, Philosoph und Mensch.
Reiff, Fr., das Böse die Nachtseite im Leben der Menschheit.
Mühlhäusser, K., die Zukunft der Menschheit.
Müller, H. F., G. E. Lessing und seine Stellung zum Christenthum.
Talamo, S., la teorica dell' evoluzione nella scienza del diritto.
Rupp, Jul., Reason and religion. Transl. from the German with a biogr. sketch of the author by Mme. A. C. Rasche.
Caspari, O., das Erkenntnissproblem.

Sonnenburg, der goldene Schnitt.
Spitta, H., die Willensbestimmungen und ihr Verhältniss zu den impulsiven Handlungen.
Kirchner, Fr., über die Nothwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die Ethik.
Bertrand, Alexis, l'aperception du corps humain par la conscience.
Hoffmann, Jonathan, de Pseudoapulejano libro de mundo. (Erlanger Inaug.-Diss. 1880.)
Gude, W., die Gesetze der Physiologie und Psychologie über Entstehung der Bewegungen und der Articularisations-Unterricht der Taubstummen. (Leipziger Inaug.-Diss. 1879.)
Grube, W., ein Beitrag zur Kenntniss der chinesischen Philosophie. Tungsu des Ceutsi. (Leipziger Inaug.-Diss. 1880.)
Schuller, H., über Gellert's erzieherischen Einfluss. (Leipziger Inaug.-Diss. 1880.)
Wohlrabe, W., Kant's Lehre vom Gewissen, histor.-kritisch dargestellt. (Leipziger Inaug.-Diss. 1880.)
Latimer, James F., Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a refutation of the scepticism of Hume. (Leipziger Inaug.-Diss. 1880.)
Heinze, M., Ernst Platner als Gegner Kant's. (Leipziger Universitäts-Programm. 1880.)
Ders., zur Erkenntnisslehre der Stoiker. (Leipziger Univ.-Programm. 1880.)
Hess, G., Abriss der empirischen Psychologie.
Rülf, J. J., der Einheitsgedanke.
Bergmann, J., das Ziel der Geschichte.
Hellenbach, L. B., aus dem Tagebuch eines Philosophen.
Plumacher, O., zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule.
Kirchmann, J. H. v., Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft.
Sextus, Empiricus, pyrrhoneische Grundzüge. Uebers. v. E. Pappenheim.
Pappenheim, E., Erläuterungen zu des Sextus Emp. pyrrhoneischen Grundzügen.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Zur Encyclopädie. Bibliographie. Zeitschriften. Gutberlet, C., Lehrbuch der Philosophie. 3 Bd. Die Psychologie. 8. Münster. Theissing'sche Buchhandlung n. 3 M. 60 Pf. — Janet, P., traité élementaire de philosophie à l'usage des classes. 2e et dernier fascicule. 8. Paris, Delagrave. Prix du volume complet. 8 fr. 75 Ct. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1880. October bis December. 8. Leipzig. Hinrichs'sche Buchh. Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 50 Pf. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, gegründet von I. H. Fichte, red. von H. Ulrici. Neue Folge. 78. Bd. (2 Hefte.) 1. Heft. 8. Halle. Pfeffer. pro cplt. n. 6 M. — Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Herausgegeben von R. Avenarius. 5. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Leipzig, Fues'Verlag n. 3 M. — Zeichen der Zeit. Eine Monatsschrift für Religion, Philosophie und Gesellschaft in ihrer Zusammengehörigkeit. Von Chronik. 4. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Berlin. Issleib. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf.

II. Zur Geschichte der Philosophie. Thilo, Ch. A., kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. 2. Theil. Geschichte der neueren

Philosophie. 8. Cöthen, Schulze n. 7 M. 25 Pf. [S. ob. Bd. XVI. S. 376.] — Fragmenta philosophorum Graecorum collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit F. G. A. Mullachius Vol. III. 8. Paris, Didot u. Co. baar 12 M. — Patin, A., Quellenstudien zu Heraklit. Pseudohippokratische Schriften. 8. Würzburg, Stahel'sche Buchhandlung. n. 80 Pf. — Matinée, A., Heraclite d' Ephèse 12., Paris, Hachette. 2 fr. — Platonis opera, quae feruntur omnia. Ed. M. Schanz. Kritische Ausgabe. Vol. 8. Gorgias, Meno 8. Leipzig, B. Tauchnitz. n. 5 M. [S. ob. S. 120]. — dasselbe. Text-Ausg. Vol. 9. Gorgias, Meno. 8. Ebda. n. 60 Pf. [S. ob. S. 120.] — Bibliothek, philosophische. Hefte 293—295. 296—300. Leipzig, Koschny à n. 50 Pf. Inhalt: 293—295: Plato's Dialog Theaetet. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. 296—300. Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen. Von E. Pappenheim. [S. ob. Bd. XVI. S. 633.] — Xenophontis qui fertur libellus de republica Atheniensium. Ed. A. Kirchhoff. 8. Berlin, Besser'sche Buchh. n. 80 Pf. — Poselger, E. T. Aristoteles' mechanische Probleme [Quaestiones mechanicae]. 8. Hannover, Schmorl und von Seefeld. n. 80 Pf. — Elter, A., de Joannis Stobaei codice Photiano. 8. Bonn, Strauss. n. 2 M. — Bonaventurae, Sancti, Breviloquium. Opera et studio A. M. a Vicetia. Ed. 2. 4. Freiburg in Bad. Herder'sche Verlagshandlung. n. 12 M. — de Waal, A. Albertusfeier in Rom. Mit den Predigten von Hergenröther und H. Denifle und den Briefen des Erzbischofs von Köln und des Bischofs von Regensburg 4. Augsburg, Literarisches Institut von Dr. M. Huttler. n. 1 M. — Thomae Aquinatis de veritatis catholicae fidei contra gentiles libri IV. Ed. 2. 8. Luxemburg, Brücke. n. 4 M. — Malebranche, N. de la recherche de la verité. Nouvelle édition avec notes et introduction par Fr. Bouillier. 2 vol. in 12. Paris, Garnier. 6 fr. — Lessing's Laokoon. Für den Schulgebrauch bearbeitet von J. Buschmann. 2. Aufl. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 1 M. 20 Pf. — Cauer, E., zum Andenken an Gotthold Ephraim Lessing. 8. Berlin, Grote'sche Verlagsbuchhandlung. n. 60 Pf. — v. Heinemann, O., Festrede, gehalten am hundertjährigen Todestage Lessings. 16. Wolfenbüttel, Zwissler. n. 50 Pf. — Rättig, H., G. E. Lessing's Bedeutung für unsere Zeit. Vortrag. 8. Torgau, Jacob. n. 20 Pf. — Riehl, A., Gotthold Ephraim Lessing. Rede. 8. Graz. Leusohner uod Lubensky. n. 70 Pf. — Rülf, J., Lessing als Held der Aufklärung. Vortrag. 8. Memel, Schmidt's Buchh. n. 50 Pf. — Auerbach, B., die Genesis des Nathan. Gedenkworte zu Lessing's hunderjährigem Todestag. 8. Berlin, Auerbach. n. 1 M. — 2. Aufl. Ebda. n. 1 M. — Reuter, W., Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts. Darlegung des Gehaltes und des Zweckes; Erörterung und Prüfung im Lichte der heil. Schrift und der Geschichte. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 1 M. 60 Pf. — Müller, H. F., Gotthold Ephraim Lessing und seine Stellung zum Christenthum. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Herausgegeben von Mühlhäusser und Geffcken. Hft. 36.) 8. Heilbronn, Gebrüder Henninger. n. 1 M. 40 Pf. — Findel, J. G., Lessings Ansichten über Freimaurerei. 8. Leipzig, Findel. n. 60 Pf. — Dühring, E., die Ueberschätzung Lessing's und dessen Anwaltschaft für die Juden. 8. Karlsruhe, Reuter. n. 1 M. 80 Pf. — Lepsius, J., Johann Heinrich Lambert. Eine Darstellung seiner kosmologischen und philosophischen Leistungen. 8. München, A. Ackermann. n. 4 M. — Minor, J., Johann Georg Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode. 8. Frankfurt a. M. Literarische Anstalt, Rütten und Loening n. 1 M. 60 Pf. — Kant's, I., Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. 5. Aufl. 8. Leipzig, Koschny. n. 3 M. — Kant, I., der Streit der Facultäten. Text der Ausgabe von 1798. (Universal-Bibliothek.

Nr. 1438). 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. n. 20 Pf., geb. n. 60 Pf. — Herbst, G., Kant als Naturforscher, Philosoph und Mensch. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Hft. 362.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 80 Pf. — Bessel-Hagen, F., die Grabstätte Immanuel Kants, mit besonderer Rücksicht auf die Ausgrabung und Wiederbestattung seiner Gebeine im Jahre 1880. 8. Königsberg, Beyers Buchhandlung n. 1 M. — Haffner, P., Goethe's Dichtungen auf sittlichen Gehalt geprüft. (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. Herausgegeben von P. Haffner. Neue Folge. 2 Bd. Hft. 18. Frankfurt a. M., Fösser. Einzeln 40 Pf., d. Band von 10 Hftn. cplt. 2 M. — v. Humboldt, W., Epistula a C. Diltheyo edita et inlustrata. 4. Göttingen, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung. n. 80 Pf.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Bresson, L., idées modernes. Cosmologie, Sociologie. 8. Paris, Reinwald. 5 fr. — Fischer, E. L., über den Pessimismus. (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. Herausgegeben von P. Haffner. Neue Folge. 2 Bd. Hft. 2. 8. Frankfurt a. M., Fösser. Einzeln 40 Pf. Bd. 2 in 10 Heften complet 2 M. — Dippel, J., der neuere Spiritismus in seinem Wesen aufgezeigt und nach seinem Werthe geprüft. 8. Würzburg, Woerl. n. 1 M. 70 Pf. — Wille, L., der Spiritismus der Gegenwart. (Oeffentliche Vorträge, gehalten in der Schweiz, herausgegeben von E. Desor, L. Hirzel, G. Kinkel etc. Bd. 6. Hft. 3. 8. Basel, Schweighauser'sche Buchhandlung. n. 80 Pf.

IV. Zur Erkenntnisstheorie und Logik. Bergmann, J., Sein und Erkennen. Eine fundamentalphilosophische Untersuchung. 8. Berlin, Mittler und Sohn. n. 4 M. — Caspari, O., das Erkenntnissproblem. Mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen. 8. Breslau, Trewendt. n. 1 M. 60 Pf. — Ziegler, Th., Lehrbuch der Logik für den Unterricht an höheren Lehranstalten und zum Selbststudium. 2. Aufl. 8. Bonn, Strauss Verlag. Geb. n. 1 M. 80 Pf. — Zillgenz, G., de praedicamentorum quae ab Aristotele auctore categoriae nominabantur fonte atque origine. 8. Würzburg, Stahel'sche Buchh. n. 60 Pf.

V. Zur Metaphysik. Colsenet, E., vie inconsciente de l'esprit. 8. Paris, J. Baillière. 5 fr. — Beyda, H. J. Th., das Unendliche was es den Philosophen und was es den Mathematikern bisher gewesen und wie es sich mathematisch darstellt. 8. Bonn. (Leipzig), Minde. 1 M. 50 Pf. —

VI. Zur Naturphilosophie. Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Uebersetzt von J. V. Carus. Lief. 86. 87. 88. 89. 90. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung à n. 1 M. 20 Pf. — — Auswahl in 6 Bdn. Lief. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 8. Ebda. à n. 1 M. [S. ob. S. 185.] — Hauriot, M., Hypothèses actuelles sur la constitution de la matière. Thèse. In. 8. Paris, G. Baillière. 3 fr. — Roux, W., der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre. 8. Leipzig, Engelmann. n. 4 M.

VII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Lazarus, M., unser Standpunkt. Zwei Reden an seine Religionsgenossen. 8. Berlin, Stuhr'sche Buchh. n. 50 Pf. — Dühring, E., die Judenfrage als Racen-Sitten- und Culturfrage. 2. Aufl. 8. Karlsruhe. Reuther. n. 3 M. — Nippold, F., die Theorie der Trennung von Kirche und Staat geschichtlich beleuchtet. Rectoratsrede. 8. Bern, Wyss. n. 1 M. 50 Pf. — Schleiermacher's Darstellung vom Kirchenregimente. Mit einführendem Vorwort von H. Weiss. 8. Berlin, G. Reimer. n. 3 M. 60 Pf.

VIII. Zur Anthropologie und Psychologie. v. Hellwald, F., Naturgeschichte des Menschen. Lief. 3. 8. Stuttgart, Spemann. n. 50 Pf. [S. ob. S. 122.] — Reich, E., das Leben des Menschen als Individuum. Die Leibes- und Seelen-Beschaffenheit der menschlichen Persönlichkeit und deren Beziehung zur Gesundheit und Wohlfahrt im gesellschaftlichen

Zusammenleben. 8. Berlin, Hempel. n. 7 M. — Correus, H., der Mensch. Lehrbuch der Anthropologie. 2. Ausg. 8. Berlin, Oehmigke's Verlag n. 1 M. — Hess, G., Abriss der empirischen Psychologie. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 2 M. 50 Pf. — Hornemann, E., von dem Zustande des Menschen kurz vor dem Tode. 3. Abdruck. Gotha, Schloessmann. n. 80 Pf.

IX. **Zur Religionsphilosophie.** Ollivier, ni religion, ni Dieu, ni athéisme justifié par la philosophie et la science. Aix. 8. — Schmick, J. H., ein Wissen für einen Glauben. Naturstudien, den Zweifelnden zur Beruhigung vorgelegt. 2. Aufl. 8. Leipzig, Reissner. 1 M. 50 Pf. — Althaus, K., von der Ueberzeugung, insbesondere der religiösen. Eine Rede. 3. Aufl. 8. Leipzig, O. Wigand. n. 1 M. — Glaube, der christliche, und die menschliche Freiheit. 1. Thl. Präliminarien. 2. Aufl. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 4 M. — Correspondance d'un Sceptique et d'un Croyant. 8. Basel, Georg. n. 2 M. — Schmidt, H., das Verhältniss der christlichen Glaubenslehre zu den anderen Aufgaben akademischer Wissenschaft. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 80 Pf. — Kattenbusch, F., der christliche Unsterblichkeitsglaube. Vortrag. 8. Darmstadt. Würtz'sche Buchh. n. 80 Pf. — Luz, G., Gott, Welt, Unsterblichkeit. Drei populäre Vorträge. 8. Basel, Schweighauser'sche Buchhandlung. n. 2 M. 40 Pf. — Mühlhäusser, K., die Zukunft der Menschheit. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Herausgegeben von Mühlhäusser und Geffcken. Hft. 35.) 8. Heilbronn, Gebrüder Henninger. n. 1. M. 20 Pf.

X. **Zur Pädagogik.** Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik Jahrg. 1880. October bis December. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 3 M. 20 Pf. — Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens. Herausgegeben von K. A. Schmid. 4. Bd. 2. Abth. 2. Aufl. 8. Gotha, Besser. n. 6 M. [S. ob. S. 123.] — Vogel, A., systematische Encyklopädie der Pädagogik. 8. Eisenach, Bacmeister. n. 4 M. — Schütze, F. W., Leitfaden für den Unterricht in der Erziehungs- und Unterrichtslehre. 2. Aufl. 8. Leipzig, Teubner. n. 4 M. — Waldeck, O., Grundzüge der wissenschaftlichen Pädagogik und das akademische Seminar. 8. Leipzig, Mutze. n. 1 M. — Zeglin, J. G., In deinem Lichte sehen wir das Licht. Pädagogische Aphorismen. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 2 M. 40 Pf. — Dinter's, F. G., ausgewählte pädagogische Schriften. Herausgegeben von F. Seidel. 2 Bd. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 3 M. 50 Pf. [S. ob. S. 124.] — Pestalozzi's sämmtliche Werke. 4. (Titel-)Ausg. Lief. 1. 16. Berlin, Eisenschmidt. n. 60 Pf. — Pestalozzi, H., Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk. 1. u. 2. Theil neu herausgegeben. 1. Lief. 8. Zürich, Schultheis. 60 Pf. — Salzmann, Krebsbüchlein. Herausgegeben von K. Richter. (Pädagogische Bibliothek Heft 90 u. 91.) 8. Leipzig. Sigismund und Volkening. n. 1 M. — Niemeyer, E., Schulreden. 3. Aufl. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 1 M. — Blätter, deutsche, für erziehenden Unterricht, herausgegeben von F. Mann. Jahrg. 1881. (52 Nummern.) Nr. 1. 4. Langensalza, Beyer und Söhne. Vierteljährlich n. 1 M. 60 Pf. — Blätter, katechetische. Zeitschrift für Religionslehrer. Herausgegeben von F. Walk. 7. Jahrg. 1881. Nr. 1. 8. Dingolfing, Russy. Halbjährlich n. 1 M. — Blätter, neue, aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von C. Burk und G. Pfisterer. 10. Jahrg. 1881. (4 Hefte.) 1. Heft. 8. Stuttgart, Belser'sche Verlagshandlung. pro cpl. n. 4 M. 50 Pf. — Blätter, pädagogische, für Lehrerbildung und Lehrerbildungsanstalten. Herausgegeben von C. Kehr. Jahrg. 1881. (6 Hefte.) 1. Heft. 8. Gotha, Thienemann. à Heft n. 2 M. — Blätter, pommersche, für die Schule und ihre Freunde. Herausgegeben von

Th. Hauffe. 5. Jahrg. 1881. Nr. 1. 8. Stettin, Brandner. Vierteljährlich n. 1 M. — Blätter für den Zeichenunterricht an niedern und höhern Schulen. Jahrg. 1881. (6 Nrn.) Nr. 1. 8. Frauenfeld, Huber. pro cplt. n. 2 M. 50 Pf. — Centralblatt für die gesammte Unterrichtsverwaltung in Preussen. Jahrg. 1881. (12 Hefte.) 1. 2. Heft. 8. Berlin, Besser'sche Buchhandlung. pro cplt. n. 7 M. — Erziehung, die der Gegenwart. Red. von W. Schröter. 9. Jahrg. 1881. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Dresden, Burdach. pro cpl. n. 4 M. — Haus und Schule. Pädagogisches Zeitblatt. Herausgegeben von G. Spieker. 12. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Hannover, Meyer. Vierteljährlich n. 1 M. 25 Pf. — Jahrbuch, pädagogisches. 1880. 8. Wien. Klinkhardt n. 3 M. — Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. 13. Jahrg. Herausgegeben von T. Ziller. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 5 M. — Erläuterungen dazu. 12. Jahrg. 1880. Herausgegeben von O. Altenburg. 8. Ebda. n. 1 M. — Jahrbücher, neue, für Philologie und Pädagogik. Herausgegeben von A. Fleckeisen und H. Masius. 123. und 124. Bd. Jahrg. 1881. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Teubner pro cpl. n. 30 M. — Kirchen- und Schulblatt in Verbindung. Herausgegeben von E. B. Hesse und Th. Leidenfrost. 30. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Weimar, Böhlau. pro cplt. n. 4 M. — Kirchen- und Schulblatt, sächsisches. Red.: Schenkel. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Leipzig, Dörffling und Franke. Halbjährlich n. 3 M. — Kleinkinderschule, die christliche. Zeitschrift für Erziehung in Haus und Kleinkinderschule und für Gemeinde-Diakonie. Jahrg. 1881. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Bredt in Comm. pro cplt. n. 2 M. — Lehrer-Zeitung, israelitische. Centralorgan für Unterricht und Erziehung im Judenthum. Herausgegeben von M. Rahmer und T. Kroner. Jahrg. 1881. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Löban i. W.-Pr., Skrzeczek's Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. 20 Pf. — Lehrerzeitung, schweizerische. Organ des schweizerischen Lehrervereins. 26. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Frauenfeld, Huber. pro cplt. n. 4 M. — Monatsblatt, evangelisches, für die deutsche Schule. Herausgegeben von A. Kolbe. Jahrg. 1881. Nr. 1. 8. Stettin, Herrcke und Lebeling. pro cplt. n. 4 M. — Pestalozzi-Blätter. Herausgegeben von der Commission für das Pestalozzi-Stübchen. 1. Jahrg. 1880. Zürich, Meyer und Zeller in Comm. n. 2 M. — Reform, pädagogische. Red. H. Köhncke. 8. Jahrg. 1881. Nr. 1. Fol. Hamburg, Schönwandt. Vierteljährlich n. 1 M. — Schul-Anzeiger für Oberfranken. Red.: G. H. Bock, 6. Jahrg. 1881. Nr. 1. 8. Bayreuth, Giessel. pro cplt. n. 2 M. 50 Pf. — Schulblatt, meklenburgisches. Herausgegeben von Kliefoth, Wulff und Held. 32. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. 8. Ludwigslust, Hinstorff Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. — Schulblatt, rheinisches. Herausgegeben von Th. Voigt. 2. Jahrg. 1881. (12 Nr.) Trier, Lintz'sche Buchh. Verlags-Conto. pro cplt. n. 4 M. — Schulblatt der evangelischen Seminare Schlesiens, herausgegeben von Werdel und Lang. 31. Jahrg. 1881. Heft 1. 8. Breslau, Dülfer's Verlag. pro cplt. n. 3 M. 75 Pf. — Schulbote, der christliche. Wochenblatt für evangelische Lehrer und Lehrervereine Deutschlands. 19. Jahrg. 1881. (52 Nummern.) Nr. 1. 8. Leipzig, Böhme. Vierteljährlich n. 1 M. — Schulbote, für Hessen. 22. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Tauberbischofsheim, Lang. pro cplt. n. 3 M. 60 Pf. — Schule, die deutsche. Herausgegeben von Ch. Nostiz. 7. Jahrg. 1881. (52 Nummern.) Nr. 1. 8. Siegen, Montanus. Vierteljährlich n. 2 M. — Schulfreund, der. Eine Quartalschrift zur Förderung des Elementarschulwesens und der Jugenderziehung, herausgegeben von J. H. Schmitz. 37. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Trier, Lintz'sche Buchh. pro cplt. n. 3 M. — Schulfreund, Tiroler. 2. Jahrg. 1881. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Innsbruck, Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung. pro cplt. baar 5 M. — Schul- und Kirchen-Bote. Heraus-

gegeben v. F. Obert. 16. Jahrg. 1881. Nr. 1. Hermannstadt, Filtsch'sche Buchh. pro cplt. baar 5 M. 50 Pf. — Schul-Zeitung, allgemeine, für das gesammte Unterrichtswesen. Herausgegeben von K. V. Stoy. 58. Jahrg. 1881. (52 Nrn. (Nr. 1. 4. Jena, E. Frommann's Sortiment. Vierteljährlich n. 2 M. — Schul-Zeitung, allgemeine thüringische. 12. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) 1. 4. Gera, Issleib und Rietzschel. Vierteljährlich n. 2 M. — Schul-Zeitung, badische. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Tauberbischofsheim, Lang. Vierteljährlich n. 1 M. 40 Pf. — Schul-Zeitung, neue badische. Hersusgegeben von A Meuser. Jahrg. 1881. (24 Nrn.) Nr. 1. 8. Mannheim, Bensheimers Verlag. pro cplt. n. 4 M. — Schul-Zeitung, freie deutsche. 15. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. — Schul-Zeitung der Provinz Posen. 3. Jahrg. 1881. (52 Nr.) Nr. 1. 4. Bromberg, Fischer. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schul-Zeitung, schlesische. Red.: F. Töpler. 10. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Breslau, Kriebatsch's Buchh. pro cplt. n. 6 M. — Sonntagsschulfreund, der. Ein Blatt für Lehrer und Lehrerinnen der Sonntagsschule. Herausgegeben von Prochnow. Jahrg. 1881. Nr. 1. 4. Leipzig, Bredt in Comm. pro cplt. 3 M. — Turn-Zeitung, deutsche. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Strauch. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Zeitschrift des Salzburger Lehrer-Vereins. Red.: F. Thym. 11. Jahrg. 1881. (12 Nrn.) Nr. 1. Salzburg. Dieter. pro cplt. n. 3 M. — Zeitung, pädagogische. Red.: A. Buchwitz. 10. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. Fol. Berlin, Th. Hofmann in Comm. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Kellner, kurze Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes. 5. Aufl. 8. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung n. 2 M. — d'Elvert, Chr. Ritter, zur Geschichte der Volksschulen in Brünn. 8. Brünn, Winklers Buchhandlung. n. 40 Pf. — Glogau, G., Ziel nnd Wesen der humanistischen Bildung. Vortrag. 8. Zürich, Schmidt n. 1 M. — Schatz, F., Allgemeinbildung und Sonderbildung in Deutschland. Rectoratsrede. 8. Rostock, Stiller'sche Hof- und Universitäts-Buchhandlung. n. 60 Pf. — Rümelin, A., häusliche und öffentliche Erziehung. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Abhandlungen wissenschaftlichen Inhalts. Nr. 1. 8. Dessau, Barth, Separat-Conto. n. 50 Pf. — Rudolph, L., die Stellung der Schule zu dem Kampfe zwischen Glauben und Wissen. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung. n. 2 M. — Brehme, A., Briefe über Petersburger Erziehung. 2. (Titel-)Aufl. 8. St. Petersburg, Kranz, n. 1 M. 50 Pf. — Levèque, J., Schule und Socialismus. Eine social-pädagogische Studie. (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. Neue Folge, herausgegeben von P. Haffner. 2 Bd. 5. Heft). Frankfurt a. M. Fösser. n. 40 Pf. — Walter, L., die Fröbelliteratur. Zusammenstellung, Inhalts-Angabe und Kritik derselben. 8. Dresden, Hahle. n. 2 M. 40 Pf. — Schulze, G. Grundriss der Volksschul-Pädagogik. 3. Theil. Praxis der Volksschul-Pädagogik. 8. Rheydt, Langewiesche. n. 1 M. 60 Pf. — Alleker, J., die Volksschule. 3. Aufl. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. 8 M. — Sterner, M., die Methodik der Volksschule unter Berücksichtigung der Schulhygiene und Schulzucht. 8. Straubing, Attenhofer'sche Buchhandlung. n. 5 M. 50 Pf. — Arbeitsschule und Volksschule. Auswahl von Concurrenz-Aufsätzen über die Preisfrage: „Lässt sich die Arbeitsschule mit der Volksschule verbinden?" Herausgegeben von O. Salomon. 8. Wittenberg, Herrosé Verlag. n. 1 M. 20 Pf. — Bestimmungen, die allgemeinen des königlich preussischen Ministers der geistlichen Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten vom 15. October 1872. Mit Angabe der wichtigsten bis Ende 1880 zu denselben erlassenen Ministerial-Verfügungen, dem Schulaufsichtsgesetze und der Prüfungsordnung für Taubstummenlehrer und Turnlehrer. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. n. 1 M. — Haus und Schule. Berliner

Monats-Blätter des Vereins für das Wohl der aus der Schule entlassenen Jugend. Red. von F. d'Hargues. Neue Folge. 7. Jahrg. 1881. Nr. 1. 8. Berlin, Th. Hofmann. Vierteljährlich n. 1 M. — Praxis, die, der schweizerischen Volks- und Mittelschule. Herausgegeben von J. Bühlmnnn. Jahrg. 1881. (4 Hefte.) 1. Heft. 8. Zürich, Orell, Füssli u. Co. pro cplt. n. 5 M. — Volksschulbote, hannoverscher. 26. Jahrg. 1881. (26 Nrn.) Nr. 1. 8. Hannover, Hahn'sche Buchh. Vierteljährlich baar 70 Pf. — Volksschule, die. Eine pädagogische Monatsschrift. Red. von C. F. Hartmann. Jahrg. 1881. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Stuttgart, Aue. pro cplt. n. 4 M. 80 Pf. — Volksschule, die deutsche. 12. Jahrg. 1881. (36 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. — Zeitung für das höhere Unterrichtswesen Deutschlands. Herausgegeben von H. A. Weiske. 10. Jahrg. 1881. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Vierteljährlich n. 2 M. — Zeitschrift für österreichische Gymnasien. Red.: W. Hartel und K. Schenkl. 32. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. pro cplt. n. 24 M. — Blätter für das bayerische Gymnasial- und Realschulwesen, red. von A. Deuerling. 17 Bd. (10 Hefte.) 1. Heft. 8. München, Lindauer'sche Buchh. pro cplt. n. 6 M. — Blätter für das bayerische Realschulwesen. Red. von A. Kurz. 1. Bd. 1881. (5 Hefte) 1. Heft. 8. Münster, Rieger'sche Universität-Buchhandlung. pro cplt. n. 5 M. — Schneider, O., ein Lehrplan für den deutschen Unterricht in der Prima höherer Lehranstalten. 8. Bonn, Weber's Verlag. n. 1 M. 50 Pf. — Mädchenschule, die. Herausgegeben von H. Lintemer und F. M. Wendt. 5. Jahrg. 1881. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Klagenfurt, Bertschinger und Heyn. pro cplt. n. 6 M. — v. Hippel, T. G., Ueber die bürgerliche Verbesserung der Weiber und über weibliche Bildung. (Haus-Bibliothek Bd. 16.) 16. Leipzig, Goldhausen. n. 20 Pf., geb. n. 60 Pf.

Philosophische Vorlesungen an den Deutschen Hochschulen

im Sommer-Semester 1881.

I. Deutsches Reich.

Berlin. Universität. Semisch: Tertullianus de anima. — Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie; Philosophie und Geschichte der Religion, oder philosophische Propädeutik der dogmatischen Theologie. — von der Goltz: System der christlichen Ethik. — Valke: Einleitung in die philosophische Theologie; allgemeine philosophische Theologie und Religionsgeschichte. — Plath: Augustinus' Confessiones. — Runze: System der Ethik. — Zeller: über litterarische und historische Kritik; Rechtsphilosophie; Logik und Erkenntnisstheorie. — Lotze: Metaphysik; Psychologie. — Lazarus liest nicht. — Michelet: das System der Philosophie als exacter Wissenschaft; Privatissima über jedwede philosophische Disciplin. — Werder liest nicht. — Althaus: Geschichte der neueren Philosophie; allgemeine Geschichte der Philosophie. — Bastian: allgemeine Ethnologie. — Paulsen: Geschichte des öffentlichen Unterrichtswesens in Deutschland; Geschichte der neueren Philosophie mit Rücksicht auf die gesammte Cultur desselben Zeitalters; Ethik mit Einschluss der Principien der Staats- und Gesellschaftslehre, philosophische Uebungen im Anschluss an die Lectüre von Hume's philosophischen Schriften. — Geiger: Rousseau's Leben und Schriften. — Jessen: die Schönheitsgesetze in der Pflanzenwelt. — Märcker: die Principien der Naturphilosophie der Alten nach Aristoteles' Physik; Rhetorik; rhetorische Uebungen; Platons Bücher von den Gesetzen. — Lasson: Logik

und Metaphysik; Pädagogik. — G. v. Gizycki: über die englische Ethik der Gegenwart; Logik und Erkenntnisstheorie; philosophische Uebungen im Anschluss an die Lectüre von I. Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Ebbinghaus: Geschichte der griechischen Philosophie; philosophische Uebungen im Anschluss an Kant's Kritik der reinen Vernunft.

Berlin. Hochschule für Wissenschaft des Judenthums. Steinthal: philosophische Ethik.

Bonn. Floss: Moraltheologie II. Theil. — Hälschner: Naturrecht oder Rechtsphilosophie. — Schaaffhausen: Urgeschichte des Menschen. — Knoodt: Philosophie des Spinoza und Leibniz; Psychologie. — Usener: vergleichende Culturgeschichte. — J. B. Meyer: Probleme der neueren Religionsphilosophie; System und Geschichte der Pädagogik. — Neuhaeuser: Metaphysik und Theologie des Aristoteles; Logik. — Schaarschmidt: Principien der Moralphilosophie; Psychologie. — Bernays: Entwicklungsgeschichte der athenischen Staatsverfassung nebst Erklärung der xenophontischen Schrift vom Staat der Athener; Erklärung von Lucretius' Gedicht über die Natur der Dinge nebst Geschichte der stoischen und epikureischen Litteratur. — Frhr. v. Hertling: Einleitung in die Metaphysik; Metaphysik. — Witte: Kant's Sitten- und Religionslehre; Geschichte der neueren Philosophie; Geschichte und Kritik der Theorien über Raum und Zeit. — Lipps: Hume's Philosophie mit Uebungen.

Braunsberg. Marquardt: allgemeiner Theil der Moraltheologie; Repetitionen und Disputationen über moralische Gegenstände. — Michelis liest nicht. — Krause; Psychologie; Metaphysik.

Breslau. Bittner: Repetitorium der Moral; generelle Moraltheologie. — Krawutzky: Geschichte der neueren Erziehungskunde. — Meuss: theologische Ethik. — Gierke: Geschichte der politischen Theorien. — Elvenich liest nicht. — Hertz: Geschichte der Philologie im Alterthum und Mittelalter. — Dilthey: philosophische Uebungen; Geschichte der neueren Philosophie; Logik mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zu den Fachwissenschaften. — Weber: philosophische Uebungen; Psychologie; Religionsphilosophie für Studirende aller Facultäten. — Freudenthal: philosophische Uebungen über Kant's Kritik der reinen Vernunft; Einleitung in Platons Leben, Schriften und Lehre und Erklärung der Platonischen Republik. — Oginski: Einleitung in die Philosophie; Geschichte der Ethik. — Bobertag: ausgewählte Gedichte Schiller's. — Gothein: Culturgeschichte Italiens von Dante bis Macchiavelli.

Erlangen. Ebrard: über Shakespeare's Poesie in ihrem Verhältniss zum Christenthum. — Bestmann: über antike und christliche Ethik. — Schelling: Rechtsphilosophie. — Marquardsen: Politik. — Heyder: Geschichte der Philosophie von Kant bis zur Gegenwart; Conversatorium über die Grundprobleme der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Gegensatzes von monistischer und theistischer Lehre. — Müller: Gymnasialpädagogik in Verbindung mit Geschichte der Gymnasien. — Class: Erkenntnisstheorie und Metaphysik; Religionsphilosophie. — Schmid: Geschichte der deutschen Philosophie von Nicolaus Taurellus bis in die neueste Zeit; Philosophie der Geschichte; Geschichte der Pädagogik. — Rabus: Logik und Erkenntnisslehre.

Freiburg. Kössing: christliche Moral, zweite Hälfte. — Krieg: Tertulliani liber apologeticus christianae religionis. — Latschenberger: Physiologie der Stimme und Sprache des Menschen. — Weismann: Descendenztheorie. — Windelband: Logik; Geschichte der neueren Philosophie bis Kant; im Seminar Plato's Phädon.

Giessen. Bratuscheck: Geschichte der europäischen Philosophie von Thales bis auf die neueste Zeit. — Schiller: über englisches Schul-

wesen. — Noack: deutsche Philosophie seit Kant. — Schultess: Platons Republik. — Wiegand: über Plato's Idee des Guten; Einleitung in das Studium des Plato und Aristoteles.

Göttingen. Schultz: theologische Ethik. — v. Bar: Rechtsphilosophie und Encyclopädie. — Sauppe: Uebungen des Königlichen pädagogischen Seminars; Platons Gastmahl. — Baumann: Geschichte der alten Philosophie; in einer philosophischen Societät: Probleme aus der Metaphysik; Geschichte und System der Pädagogik. — Pauli: Politik. — Wagner: über den geographischen Unterricht. — Müller: Logik; Elemente der Psychophysik. — Goedeke: über Schillers Leben und Schriften. — Peipers: Darstellung der Philosophie Kants: in einer philosophischen Societät Locke's Essay concerning human understanding. — Rehnisch: Metaphysik; über Probleme und Controversen der praktischen Philosophie. — Ueberhorst: die deutsche Philosophie der Gegenwart; Psychologie.

Greifswald. Hanne: über Schleiermacher's Leben und Wirken nebst Analyse seiner wichtigsten dogmatischen und ethischen Schriften. — Baier: Einleitung in die Philosophie; allgemeine Geschichte der Philosophie; philosophische Uebungen betreffend die Geschichte der Philosophie im Alterthum und in der Neuzeit. — Susemihl: aristotelische Uebungen. — Kiessling: Cicero de legibus im philologischen Seminar. — Schuppe: philosophische Uebungen; Psychologie. — von Wilamowitz-Möllendorff: Platon's Euthyphron im philologischen Seminar. — Pyl: über die Grenzen der Künste und Wissenschaften, sowie über den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Kunst mit Erklärung der betreffenden Kunstwerke. — Vogt: über Goethe's Leben u. Schriften bis zum J. 1775.

Halle. Schlottmann: über David Strauss als Philosophen und Theologen für Studirende aller Facultäten. — Köstlin: Dogmatik, erster Theil (Apologetik und Religionsphilosophie). — Kähler: Ethik. — Pott: allgemeine Grammatik und Sprachphilosophie. — Erdmann: historische Einleitung in die Logik; Psychologie. — Ulrici: Geschichte der bildenden Kunst neuerer Zeit; Logik und Erkenntnisstheorie. — Haym: Einleitung in die Philosophie; philosophische Uebungen. — Kirchhoff: über Methodik der geographischen Forschung und des geographischen Unterrichts. — Hiller: im philologischen Seminar Platon's Phaedrus. — Dittenberger: im philologischen Seminar Horaz' Ars poetica. — Krohn: Kritik der Lehre Schopenhauer's; das System von Leibniz; Leben und Lehre Schleiermacher's. — Thiele: Logik und Erkenntnisstheorie des Aristoteles; philosophische Uebungen. — Dreher: der Darwinismus; auserwählte Abschnitte aus der Psycho-Physiologie.

Heidelberg. Schenkel: Princip des Protestantismus und dessen Bedeutung in dem kirchlichen und sittlich-socialen Entwicklungsgang der Gegenwart. — Gass: christliche Ethik. — Holsten: Ursprung und Wesen der Religion. — Bassermann: die Lehre vom Volksschulwesen mit Einführung in die Volksschule. — Heinze: philosophisch-historische Einleitung in das Strafrecht (Strafrechtstheorien und Geschichte des Strafrechts). — Strauch: Rechtsphilosophie (Naturrecht) nach gedrucktem Grundrisse. — v. Kirchenheim: allgemeines Staatsrecht und Politik. — Fischer: Geschichte der griechischen Philosophie; kritische Vorträge über Goethe's Faust. — Wachsmuth: Encyklopädie und Methodologie der Philologie. — Erdmannsdörffer: Culturgeschichte Italiens im Zeitalter der Renaissance. — Uhlig: über Aechtheit, Zeitfolge und Texteskritik der platonischen Schriften nebst Interpretation des Phaedon; pädagogische Uebungen in den gymnasialen Unterrichtsfächern vor verschiedenen Gymnasialklassen. — Kossmann: gemeinverständliche Darstellung der Darwin'schen Theorie. — Caspari: Psychologie mit Rücksicht auf Völkerpsychologie, Sociologie und Sprachwissenschaft; über die Probleme der Erkenntnissthätigkeit vom

psychologischen und kritischen Standpunkte; Geschichte und Kritik des Materialismus mit Rücksicht auf die Entwickelung der Naturwissenschaften. — Scherrer: Gesellschaftswissenschaft (Sociologie). — Frhr. v. Reichlin-Meldegg: Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Gegenwart. — Nohl: Beethoven und seine Zeit.

Jena. Snell: Unterredungen und Disputationen über die Methodik des mathematischen Unterrichts in Verbindung mit Uebungen im Seminar. — M. Schmidt: Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften; Aristoteles' Politik Buch II im philologischen Seminar. — Fortlage: Psychologie und Anthropologie; praktische Philosophie. — Eucken: Logik; Geschichte der neueren Philosophie bis Kant; philosophische Uebungen in zwei Abtheilungen. — C. V. Stoy: Gymnasialpädagogik; Einleitung und Encyklopädie der Philosophie; Uebungen des pädagogischen Seminars, theoretisch und praktisch. — Volkelt: Geschichte der griechischen Philosophie. — H. Stoy: Geschichte der Pädagogik; pädagogisches Conversatorium im Anschluss an die Lectüre eines pädagogischen Klassikers. — Falckenberg: Geschichte und Probleme der Moralphilosophie, I. Hälfte; Repetitorium der Geschichte der Philosophie, I. Hälfte.

Kiel. Nitzsch: theologische Ethik; über die christliche Lehre vom Staat. — H. Lüdemann: System des Philo von Alexandrien. — Forchhammer: im philologischen Seminar Cicero de re publica. — Thaulow: Uebungen im pädagogischen Seminar; über Hegel und seine Zeit; Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften oder System der Philosophie nach seinem Handbuche; Rechtsphilosophie nach seinem Entwurf; Aristoteles' Politik in seiner aristotelischen Gesellschaft. — Erdmann: philosophische Uebungen im Anschluss an Kant's Prolegomenen (transscendentale Analytik) Logik als Methodenlehre der wissenschaftlichen Erkenntniss. — Groth: über Lessing und seine Zeit. — Alberti: über die Sprachphilosophie griechischer Philosophen mit besonderer Berücksichtigung des platonischen Kratylos; die Ansichten des Sokrates, Plato und Aristoteles vom menschlichen Willen.

Königsberg. Rühl: Ps. Xenophon's Schrift vom Staate der Athener im historischen Seminar. — Walter: über die Philosophie Schopenhauer's und den modernen Pessimismus; Pädagogik. — Ludwich: Encyklopädie der Philologie. — Quaebicker: philosophische Uebungen mit Zugrundelegung von Spinoza's Ethik; Encyklopädie der Philosophie und Logik. — Baumgart: ästhetisch-kritische Uebungen: Erklärung einer Anzahl dramatischer Dichtungen von Shakespeare, Goethe, Schiller und einigen französischen Dichtern; über Goethe's Leben und Dichtungen.

Leipzig. Luthardt: theologische Ethik. — Fricke: über die wissenschaftlichen Grundlagen des Glaubens an den persönlichen Gott (für die Studirenden aller Facultäten.) — Hofmann: pädagogisches Seminar; praktische Uebungen und Besuche von Lehr- und Erziehungsanstalten. — Ryssel: über den Unsterblichkeitsglauben im Alten Testament. — Carus: über die Lehre Darwins. — Rauber: Urgeschichte des Menschen. — Drobisch: Einleitung in die Philosophie und Logik; Anwendungen der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf Verhältnisse des menschlichen Lebens. — Fechner liest nicht. — Roscher: Geschichte der politischen und socialen Theorien als Vorschule jeder praktischen Politik. — Masius: Geschichte der Pädagogik I. Theil; allgemeine Didaktik; Uebungen des pädagogischen Seminars. — Hildebrand: Schiller und Goethe in ihrem Verhältniss und Zusammenwirken. — Heinze: Geschichte der alten Philosophie; philosophische Ethik; philosophische Uebungen (Kant's Kritik der reinen Vernunft.) — Wundt: Geschichte der neueren Philosophie; psychophysische Uebungen für Vorgerücktere. — Ribbeck: Geschichte und Encyclopädie der klassischen Philologie. — Strümpell: Psychologie;

religionsphilosophische Fragen; wissenschaftlich-pädagogisches Praktikum. — Biedermann: Moral- und Rechtsphilosophie; deutsche Culturgeschichte seit dem Reformationszeitalter, cultur- und literaturgeschichtliche Gesellschaft. — K. Hermann: Geschichte der Philosophie; Psychologie; allgemeine Grammatik und Sprachphilosophie. — Ziller: allgemeine Pädagogik; Referate über philosophische Ethik, nach der Allgemeinen philosophischen Ethik, Langensalza, Beyer 1880; religionsphilosophische Uebungen; pädagogisches Seminar; — Eckstein: Gymnasialpädagogik; Uebungen des pädagogischen Seminars. — Seydel: Logik und Erkenntnisslehre an der Hand von Kant's Kritik der reinen Vernunft (1781); Encyclopädie der Philosophie, d. i. systematische Uebersicht über die hauptsächlichsten philosophischen Probleme und Standtpunkte. — Hirzel: Platon's Phaedon. — Wolff: Logik und Sprachphilosophie; über Spinoza's Leben und Lehre. — Creizenach: über Lessings Leben und Werke.

Marburg. Wigand: über den Individualismus in der Natur. — Bergmann: philosophische Uebungen; Logik. — Cohen: philosophische Uebungen; (Erklärung der auf die Ideenlehre bezüglichen Stellen in den Platonischen Dialogen); Geschichte der alten Philosophie. — Birt: im philologischen Proseminar Plato's Protagoras.

München. Silbernagl: bayerisches Volksschulwesen. — Wirthmüller: Moraltheologie; Erklärung ausgewählter Quästionen aus der theologischen Summe des heiligen Thomas von Aquin. — Bach: Pädagogik, Geschichte und Theorie der Erziehung; Geschichte der Philosophie. — Geyer: Geschichte und System der Rechtsphilosophie. — v. Riehl: Staatswissenschaft und Politik; Culturgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. — Beckers: Rechtsphilosophie; über die Schelling'sche Philosophie in ihrer letzten Entwickelung. — Frohschammer: Geschichte der Philosophie; über einzelne philosophische Probleme. — von Giesebrecht: historisches Seminar, pädagogische Abtheilung. — von Prantl: Geschichte der Philosophie; Rechtsphilosophie (Geschichte und System derselben). — Carrière: das Wesen und die Formen der Poesie mit Grundzügen der vergleichenden Literaturgeschichte. — Breymann: im Seminar Lessing's Dramaturgie und das englische Theater. — Dehio: Florenz im Zeitalter der Renaissance, Politik, Cultur; Kunst. — Jodl: über Schopenhauer und den Pessimismus.

Münster. Schwane: allgemeine Moraltheologie, Fortsetzung; specielle Moraltheologie, Fortsetzung. — Spicker: philosophische Uebungen; Geschichte der neueren Philosophie. — Schlüter: Geschichte der griechischen Philosophie. — Nordhoff: Geschichte der deutschen Universitäten vom Jahre 1648 ab. — Hagemann: Geschichte der neueren Philosophie seit Baco und Cartesius; Logik und Erkenntnisstheorie; Metaphysik.

Rostock. Schulze: christliche Sittenlehre. — Uffelmann: Schulgesundheitspflege. — von Stein: Logik und Metaphysik; Geschichte der neueren Philosophie; Aesthetik. — Weinholtz: die Grundlage des Ideismus; die ideistische Dialektik; die wesentlichen Beschaffenheiten der schönen Künste mit Ausscheidung der irrthümlich als solche vorgestellten.

Strassburg. Krauss: Ethik. — Holtzmann: Wesen der Religion. — Zöpffel: Anselmus Cur deus homo im kirchenhistorischen Seminar. — Weber: Geschichte der neueren Philosophie; ausgewählte Stücke aus den philosophischen Hauptwerken des XVII. Jahrhunderts. — Laas: Moral- und Rechtsphilosophie; Psychologie des Willens; Locke's Versuch über den menschlichen Verstand und Leibnizen's und V. Cousin's Kritik desselben in seminaristischer Behandlung. — Gerland: Einleitung in die Ethnologie; im geographischen Seminar Lectüre und Besprechung von Darwin's Reise um die Welt. — Liebmann: die Grundprobleme der theoretischen Philosophie; Geschichte und Kritik der neuesten (nachkanti-

schen) Philosophie; Besprechung psychologischer Probleme in einer philosophischen Gesellschaft. — Henning: Schiller's ästhetische Schriften (Uebungen im Seminar für deutsche Philologie). — Vaihinger: Kant's Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1781 (Interpretation im philosophischen Seminar).

Tübingen. Weiss: christliche Ethik, erster Theil. — Buder: die Grundprobleme der Religionsphilosophie und Apologetik. — v. Kober: Pädagogik und Didaktik, zweite Hälfte. — Linsenmann: Moraltheologie, zweite Hälfte. — v. Keller: Goethe's Faust. — Köstlin: über Goethe, sein Leben und seine Werke. — v. Sigwart: Metaphysik; Grundzüge der Philosophie der Geschichte; philosophische Uebungen. — Pfleiderer: Geschichte der neueren Philosophie; philosophische Anthropologie. — Rohde: Platon's Symposion mit Einleitung in die gesammte Schriftstellerei des Platon. — Spitta: Logik; die cartesianische Philosophie (System und Geschichte derselben). — Bender: Gymnasialpädagogik; Geschichte des höheren Unterrichtswesens. — Jolly: allgemeines Staatsrecht und Politik. — v. Rümelin: Rechtsphilosophie. — Eimer: über die Entstehung der Arten.

Würzburg. Göpfert: Moraltheologie. — Stahl: philosophische Propädeutik für Theologen (Ethik und Juridik); Lectüre der Summa des heiligen Thomas von Aquin. — Kirschkamp: philosophisch-theologische Propädeutik; Geschichte der philosophisch-theologischen Studien im Mittelalter und in der neueren Zeit (Fortsetzung); Lectüre der Summa theologica des heiligen Thomas. — v. Held: Rechtsphilosophie und allgemeines Staatsrecht. — Franz Hoffmann liest nicht. — Grasberger: Pädagogik und Didaktik als System der Erziehungs- und Unterrichtslehre mit Ausschluss der Geschichte der Pädagogik. — Schanz: Geschichte der Philologie. — Dieterich: Geschichte der neueren Philosophie. — Neudecker; Geschichte und System der Aesthetik; allgemeine philosophische Propädeutik; über Pessimismus. — Mayr: Anthropologie und Psychologie.

II. Die Schweiz.

Basel. Overbeck: Lectüre des Octavius des Minucius Felix. — Schmidt: Einführung in Kant's Religions- und Moralsystem. — Kaftan: christliche Ethik; Anselm's Schrift Cur Deus homo. — Steffensen liest nicht. — Siebeck: Logik; Psychologie; pädagogisches Seminar: a) Principien der Unterrichtslehre, b) praktische Uebungen. — Wackernagel: im philologischen Seminar Lucrez. — Bolliger: Geschichte der Philosophie im Alterthum und im Mittelalter. — Buser: Geschichte des Humanismus. — Heussler: Einführung in die philosophische Terminologie; über die Methode des akademischen Studiums; philosophische Societät: Spinoza's Ethik. — Göring: über die modernen Richtungen in der Pädagogik.

Bern. Hirschwälder: theologische Ethik, I. Theil. — Michaud: théologie dogmatique (introduction philosophique et scientifique à la théologie). — Hurtault: théologie normale. — Samuely: philosophische Einleitung in das Strafrecht (Strafrechtstheorien). — Ris: encyklopädische Einleitung in die Philosophie; Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis auf Kant excl.; philosophisches Repetitorium. — Hebler: Logik; über die Willensfreiheit; philosophische Uebungen an einem Werke Platon's oder Kant's. — Trächsel: Geschichte der Philosophie seit Kant; Geschichte der Philosophie vom 16. Jahrhundert bis Kant; Kunstgeschichte (die französische Kunst seit der Revolution); Psychologie. — Stern: im historischen Seminar historisch-pädagogische Uebungen. — Rüegg: Pädagogik, I. Theil; Didaktik; der Unterricht in der deutschen Sprache; Repetitorium der Pädagogik; pädagogische Uebungen. — Jahn: Theophrast's

Charaktere; ausgewählte Stücke aus Lucretius. — Ganting: die Musik in der Culturgeschichte vom 10. bis 17. Jahrhundert in Einzeldarstellungen; Plutarch und Boëtius über Musik; Geschichte der Musikwissenschaft an Universitäten.

Zürich. Schweizer: christliche Moral. — Volkmar: im theologischen Seminar Tertullian gegen Marcion. — Kesselring: Augustinus Confessiones. — Vogt: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie seit Hugo Grotius. — Zym: Psychologie; antike Philosophie; philosophische Uebungen. — Vögelin: Hauptmomente der allgemeinen Culturentwickelung; culturgeschichtliche Uebungen. — Avenarius: Grundzüge der Logik; freie Uebungen der Studirenden im Halten von Vorträgen über selbstgewählte Themata aus allen Gebieten der Philosophie mit nachfolgender Discussion; allgemeine Pädagogik. — Honegger: Skizze einer allgemeinen Culturgeschichte des 19. Jahrhunderts. — Fehr: Pädagogik. — Glogau: Grundlinien der Ethik; Lectüre und Erklärung von Kant's Kritik der praktischen Vernunft. — Hunziker: Darstellung des schweizerischen Volksschulwesens; Lectüre und Besprechung pädagogischer Schriften (Jean Paul's Levana und Fichte's Reden an die deutsche Nation). — Keller: über die Darwin'sche Theorie und deren Anwendung auf die thierische Morphologie.

III. Russische Ostseeprovinzen.

Dorpat. Al. von Oettingen: Ethik; Conversatorium über socialethische Fragen der Gegenwart. — Teichmüller: Geschichte der alten Philosophie; platonisches Praktikum. — v. Pietkiewicz: Moraltheologie.

IV. Oesterreich-Ungarn.

Czernowitz. Calinescu: Moraltheologie, II. Theil. — Tomaszuk: Rechtsphilosophie mit historischer Einleitung. — Wrobel: Platon's Gastmahl. — Müller hat angekündigt: Logik; über Locke's Philosophie. Derselbe ist aber nach Göttingen berufen.

Wien, evangelische Facultät. Frank: theologische Ethik.

Klausenburg. Jenei: Rechtsphilosophie; neuere Geschichte der Rechtsphilosophie. — Szàsz: Geschichte der neueren Philosophie, 2. Hälfte; die Hauptfragen des Seins und der Erkenntniss. — Felméri: Encyklopädie der Pädagogik, 2. Hälfte; die Erziehung Locke's und Rousseau's.

Graz. Schlager: theologiae moralis partem specialem et asceticam. — v. Scherer: über Augustin's Werk de civitate Dei. — Klinger: Unterrichts- und Schulerziehungslehre. — Schütze: Rechtsphilosophie und Völkerrecht. — Riehl: die Philosophie Platon's; Gymnasialpädagogik, insbesondere Unterrichtslehre; philosophische Uebungen für Anfänger; die Elemente der Erkenntnisslehre, nach Hume und Kant. — v. Karajan: Geschichte der wissenschaftlichen Literatur der Griechen seit Aristoteles; im philologischen Seminar Interpretation der pseudo-xenophontischen Schrift „De republica Atheniensium".

Innsbruck. Jung: theologia moralis et pastoralis. — Wieser: propaedeutica philosophico-theologica. — Limbourg: propaedeutica philosophico-theologica; propädeutische Untersuchungen über einzelne naturrechtliche Fragen. — Ullmann: Rechtsphilosophie. — v. Wildauer: Geschichte der griechischen Philosophie: Sokrates, Platon und Aristoteles. — Barach-Rappaport: Geschichte der Pädagogik; kritische Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis auf unsere Tage; philosophische Uebungen für Fortgeschrittenere. — Jülg: Xenophon's Symposion. — J. Zingerle: Goethe's Faust. — Knauer zeigt eventuell später an.

Recensionen - Verzeichniss.

Adamson, über Kant's Philosophie. (Gegenwart 7 v. H. Herrig.)
Grant Allen, der Farbensinn. (L. C. 8.)
Apulei de deo Socratis ed. Lütjohann. (Philol. Anz. 11, 1.)
Aristotelis ethica Nicomachea ed. Ramsauer. (L. C. 12.)
Basedow's ausgewählte Schriften, herausg. von Dr. H. Göring. (Dtsche. Schulztg. 10, Beilage.)
Benfey, Erinnerungen an Friedrich Fröbel. (Voss. Ztg. 65.)
Bruns, Plato's Gesetze. (Dtsche. Literaturztg. 8 v. E. Heitz.)
v. Bülow, G., Beiträge zur Geschichte des pommerschen Schulwesens im 16. Jahrhundert. (Dtsche. Literaturztg. 8 v. F. Paulsen.)
Byk, die vorsokratische Philosophie der Griechen. 1. 2. (Jahresber. für class. Philol. 1880, 3. v. Curtze.)
Ciceronis de legibus libri, Erkl. v. du Mesnil. (Philol. Anz. 10, 10. 11. von A. Strelitz.)
Ciceronis natura deorum by Jos. B. Mayor. (Academy 456 v. A. S. Wilkins.)
Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik. (Jahresber. über die Fortschritte d. class. Alterthumswiss. 1880, 3. v. Curtze.)
Correus, der Mensch. (Literar. Merkur 10.)
Danzel und Guhrauer, G. E. Lessing. (Literar. Merkur 9; Dtsche. Literarturztg. 8 v. E. Schmidt.)
Döring, Grundzüge der allgemeinen Logik. (L. C. 6; Dtsche. Literaturzeitung 10 v. Ebbinghaus.)
Dühring, die Ueberschätzung Lessing's. (Literar. Merkur 10 v. Dr. H. Spatzier.)
du Prel, Psychologie der Lyrik. (Dtsche. Literaturztg. 10.)
Ehrenhaus, die neuere Philosophie und der christliche Glaube. (Liter. Merkur 8 v. Dr. H. Spatzier.)
Ernesti, die Ethik des Apostels Paulus. (Dtsche. Literaturztg. 6 von Sieffert.)
K. Fischer, G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur dargestellt, 1. 2. (Voss. Ztg. 75; Literar. Merkur 9; Im neuen Reich 10 v. M. Koch.)
J. H. Franke, die Wissenschaft vom physischen, geistigen und socialen Leben etc. (Literar. Merkur 11 v. Dr. Fr. Schmid.)
Gierke, Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien. (Gött. gel. Anz. 5. 6 v. S. Brie.)
Girard, la philosophie scientifique. (Ztschr. f. Math. u. Phys. 1881, 1 v. Cantor; Dtsche. Literaturztg. 9 v. E. Laas.)
Grünebaum, die Sittenlehre des Judenthums. (Voss. Ztg. 47.)
Harms, die Philosophie in ihrer Geschichte. II. Geschichte der Logik. (Literar. Merkur 8 v. Dr. H. Spatzier.)
v. Hartmann, die Selbstzersetzung des Christenthums. (Gegenw. 7 v. H. Herrig.)
Heine, de ratione quae Platoni cum poetis Graecorum intercedit. (Philol. Anz. 11, 1 v. F. Susemihl.)
v. Hellwald, Naturgeschichte des Menschen. (Voss. Ztg. 85.)
Henle, anthropologische Beiträge. (Gegenw. 7 v. H. Herrig.)
Herbart und seine Jünger. (Dtsche. Literaturztg. 6.)
Höffding, die Grundlage der humanen Ethik. (Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 5, 1.)
J. J. Hoppe, die persönliche Denkthätigkeit. (Dtsche. Literaturztg. 8 v. C. Ueberhorst.)
Jodl, die Culturgeschichtsforschung. (Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik 1 v. C. Hermann.)
Joël, Blicke in die Religionsgeschichte. (L. C. 11.)

I. Kant's Kritik der Urtheilskraft, herausg. v. B. Erdmann. (L. C. 6.)
Kick, zur Frage der einheitlichen Mittelschule. (L. C. 9.)
v. Kirchmann, Katechismus der Philosophie, 2. Aufl. (Voss. Ztg. 109.)
Knoodt, Anton Günther. (Dtscher Merkur XII. 5 ff.)
Liebrecht, zur Volkskunde. (Archiv f. d. Stud. d. neuer. Sprachen 64, 3. 4.)
Manitius, die Sprachenwelt. (Ausland 5.)
Marty, die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes. (L. C. 6; Archiv f. Anthropol. 13, 1. 2 v. Mann; Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 1 v. L. Tobler.)
Meurer, das Verhältniss der Schiller'schen zur Platonischen Ethik. (L. C. 8.)
Mühry, über die exakte Naturphilosophie. (Dtsche. Literaturztg. 7 von H. Spitta.)
Nohle, die Staatslehre Plato's. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 1; Ztschr. f. d. ges. Staatswiss. 37, 1 v. L. Beger.)
Noiré, das Werkzeug u. seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit. (Jahrbücher f. Nationalökonomie u. Statistik. N. F. 2, 1, 2 v. E. Leser; Liter. Merkur 9 v. Dr. H. Spatzier.)
Oetken, über die Schulen der Vereinigten Staaten von Nordamerika. (L. C. 13.)
Peters, Arthur Schopenhauer als Philosoph. (L. C. 6.)
Pfleiderer, E., Eudämonismus und Egoismus. (Dtsche. Literaturztg. 7 v. G. v. Gizycki; L. C. 8.)
Pfleiderer, O., Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. (Dtsche. Literaturztg. 5 v. P. W. Schmidt.)
Platon, la république livre VIII. ed. Aube. (Revue crit. 11.)
Pollock, Spinoza. (Academy 455 v. E. Caird.)
Portig, Religion und Kunst. (L. C. 8; Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 78, 1 v. Ulrici.)
Rabus, die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 78, 1 v. Ulrici.)
Radestock, Schlaf und Traum. (Voss. Ztg. 85.)
Rehmke, die Welt als Wahrnehmung und Begriff. (Dtsche. Literaturztg. 11 v. H. Vaihinger.)
Reichenbach, die einheitliche Weltanschauung und die Grundzüge des menschlichen Gesellschaftslebens. (Voss. Ztg. 71.)
Ribot, la psychologie allemande contemporaine. (Ztschr. f. Philos. und philos. Krit. 78, 1 v. Lasson.)
Roberty, la sociologie. (Jahrbb. f. Nationalökon. u. Statistik. N. F. 2, 3.)
Rothlauf, die Mathematik zu Platon's Zeiten und sein Verhältniss zu ihr. (Jahresber. d. class. Alterthumswiss. 1880, 3 v. Curtze.)
Rümelin, häusliche und öffentliche Erziehung. (Dtsche. Schulztg. 12, Beil.)
Salomon, Arbeitsschule und Volksschule. (Dtsche. Schulztg. 10, Beil.)
v. Schmidt, E., die Philosophie der Mythologie und Max Müller. (Dtsche. Literaturztg. 6 v. O. Pfleiderer; Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 1.)
Schmidt, H., exegetischer Commentar zu Plato's Theätet. (L. C. 11.)
Schneider, G. H., der thierische Wille. (Gegenwart 7 v. H. Herrig.)
Schultze, die Sprache des Kindes. (Naturforscher 5.)
Schulz, die Beweise für das Dasein Gottes u. die Gotteserkenntniss. (L. C. 5.)
Siebenlist, Schopenhauer's Philosophie der Tragödie. (Gegenwart 7 v. H. Herrig; Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 1.)
Splittgerber, Schlaf und Tod. (Ev. Kirchenztg. 7.)
Stahl, histoire de la philosophie du droit. (Revue du droit international 13, 1.)
Steinthal, gesammelte kleine Schriften. (L. C. 9.)
Strümpell, pädagogische Abhandlungen von Mitgliedern des wissenschaftlich-pädagogischen Praktikums an der Universität Leipzig. (Deutsche Schulztg. 10, Beil.)

Taine, der Verstand. (L. C. 5 v. G. E. M[üller].)
Theonis Smyrnaei expositio rec. E. Hiller. (Jahresber. der class. Alterthumswiss. 1880, 3 v. Curtze.)
Vischer, Altes und Neues. (Im neuen Reich 6.)
Voigt, Wiederbelebung des classischen Alterthums. 1. Bd. 2. Aufl. (L. C. 7; Dtsche. Literaturztg. Nr. 9 v. A. Reifferscheid.)
Wagner, Lessing-Forschungen. (Liter. Merkur 11 v. Dr. H. Prochaska.)
Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 2. (Liter. Merkur 11 v. Dr. H. Spatzier.)
Witte, die Philosophie unserer Dichterheroen. Bd. 1. (Liter. Merkur 9 v. Dr. H. Spatzier.)
Wundt, Logik. Bd. 1. (Gött. gel. Anz. 9. 10 v. J. Rehmke.)
Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 2. Aufl. (Liter. Merkur 9 v. Dr. H. Spatzier.)
Zimmer, J. G. Fichte's Religionsphilosophie. (L. C. 12.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, redigirt von Herm. Ulrici. Halle. Bd. 78, Heft 1. — Prof. Dr. Ed. Pfleiderer, kantischer Kriticismus und englische Philosophie. (2. Art.) — Dr. Emanuel Schärer, Johann Anton Ferdinand Röse, eine Lebensskizze. — Prof. Dr. Schuppe, das System der „Erkenntnisstheoretischen Logik". — Eugen Westerburg, Schopenhauer's Kritik der kantischen Kategorienlehre. (1. Hälfte.) — Recensionen: Prof. Dr. Lasson, Th. Ribot, la Psychologie allemande contemporaine. — A. Penjon, G. Berkeley. — J. Baudry, la philosophie scientifique. — Ders., A. Poëy, M. Littré et Auguste Comte. — Ders., E. Joyau, de l'invention dans les arts, dans les sciences et dans la pratique de la vertu. — Ders., Ch. A. du Péan, recherches philosophiques et physiologiques sur la nature de l'homme et de l'être vivant. — H. Ulrici, Prof. Dr. L. Rabus, die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage. — Ders., Ed. Caird, a Critical Account of the Philosophy of Kant. — Prof. Dr. Fr. Hoffmann, Fr. Zöllner, zur Aufklärung des deutschen Volkes über Inhalt und Aufgabe der wissenschaftlichen Abhandlungen. — H. Ulrici, Dr. G. Portig, Religion und Kunst. (2 Theile.) — Notizen. — Bibliographie.

Mind. A quarterly review etc. London, Williams and Norgate. Nr. XXII. April 1881. Gurney, E., Monism. — Shadworth H. Hodgson, M. Renouvier's Philosophy — Psychology. — Rev. W. L. Davidson, the logic of Dictionary-defining. — A. W. Benn, Buckle and the Economics of knowledge. — Notes and Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Miscellaneous.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1881. Nr. 3. J. Delboeuf, le dernier livre de G. H. Lewes. — Ch. Secrétan, la religion, la philosophie et la science. — Herbert Spencer, des formes et des forces politiques. — P. Tannery, l'éducation platonicienne. (2e art.) — Analyses et comptes-rendus: Malcolm Guthrie, on Spencer's Formula of Evolution, etc. — Robert, de la certitude et des formes récentes du scepticisme. — Desdouits, la métaphysique et ses rapports avec les autres sciences. — Rosenthal, die monistische Philosophie. — A. Bilharz, der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung. — Revue des périodiques étrangers: Mind a quarterly Review of Psychology. — Correspondance: Lettres de M. Boirac et de M. Séailles. — Nr. 4. A. Fouillée, critique de la

morale de Kant. — J. Delboeuf, le derniere livre de G. H. Lewes (fin). — Herbert Spencer, les chefs politiques. — Analyses et comptes-rendus: Evellin, Infini et quantité. — Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie (2e édition). — Dr. P. Richer, études cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie. — Revue des périodiques Etrangers: Philosophische Monatshefte. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.

La filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale. Roma. Vol. XXIII. Ia. Ter. Mamiani, Intorno alla Sintesi ultima del Sapere e dell'Essere, lettera al prof. Bertinaria. — P. D'Ercole, la morale dei Positivisti di Roberto Ardigo. — T. Ronconi, dell' Induzione Aristotelica e Baconiana. — L. Ferri, due parole alla Civilta Cattolica. — Bibliografia: 1) Fr. Falco. — 2) C. Augias. — 3) C. Passaglia. — 4) A. Maugeri. — Notizie. — Periodici di Filosofia. — Recenti pubblicazioni.

Miscellen.

Preisausschreibung.

Herr J. Gillis in St. Petersburg hat tausend Gulden öster. Währung für eine „genaue und allen Gebildeten verständliche Darstellung der Lehre Kant's von der Idealitiät von Raum und Zeit" ausgesetzt. „Ausgeschlossen seien dabei alle nur für Gelehrte Werth habende philologische Forschungen über den Ursprung dieser Lehre; ausgeschlossen ferner die Anwendung fremder Sprachen in Citaten und im Text, sowohl als ein schwülstiger, schwer verständlicher Stil. Es ist erforderlich 1) die Punkte hervorzuheben und zu verdeutlichen, wo die materialistische Weltanschauung nicht mehr genügt, 2) die Lehre von der Idealität von Zeit und Raum selbst klar und mit einleuchtenden Beweisen darzustellen, 3) zu entwickeln, welche Fortschritte in dieser Lehre enthalten sind und zu welchen Resultaten des Denkens und der Sittlichkeit sie hinleitet. Erklärt werde hierbei die Lehre Kant's vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, sowie die vom empirischen und intelligibeln Charakter". — Die Arbeit soll nicht weniger als zehn und nicht mehr als zwanzig Druckbogen umfassen. — Die Einsendung von Arbeiten, welche sich um den Preis des Herrn Gillis bewerben, hat bis zum 1. Juli 1882 an das Literatur-Institut von E. Last in Wien (Centrale I, Kohlmarkt 7) zu erfolgen und zwar unter Beigabe eines verschlossenen Couverts, welches Namen und Adresse des Verfassers enthält. Auf das Couvert ist ein Motto zu setzen, welches auch auf dem Manuscripte anzubringen ist. Das preisgekrönte Werk bleibt Eigenthum des Verfassers. Falls derselbe es nicht vorziehen sollte, sein Werk einer Verlagsfirma gegen entsprechendes Honorar zu übergeben, erklärt sich Herr J. Gillis bereit, die Kosten für die Drucklegung des Buches vorzustrecken, indess der ganze Reingewinn dem Autor verbleiben soll.

Wien, im Februar 1881.

Die durch Fr. Harms' Tod erledigte Professur der Philosophie an der Universität zu Berlin ist dem Hofrath H. Lotze von Göttingen übertragen worden; die durch dessen Abgang von Göttingen daselbst erledigte Professur hat Prof. G. E. Müller, bisher in Czernowitz, übernommen.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Ueber das Verhältniss der logischen zur mathematisch-naturwissenschaftlichen Reflexion.

Eine Vorlesung.

Wenn heute philosophische Vorträge einen Wirkungskreis an einer Anstalt finden können, deren Ziel die wissenschaftliche Erziehung zu einem technischen Berufe bildet, so ist das ein nicht unbedeutsames Zeichen der Zeitrichtung.

Man kann sich in der That der Einsicht nicht mehr verschliessen, dass die Gemüther sich mit auffallender Theilnahme dem philosophischen Denken von neuem zugewandt haben. An den Universitäten mehren sich die philosophischen Lehrer und Hörer. Die Literatur entfaltet nicht nur auf ihrem eigensten deutschen Boden ungewohnte Fruchtbarkeit, sondern auch in England und bei den romanischen Nationen ist sie zu frischem Leben erwacht. Zur Erklärung lässt sich nicht anführen, dass ein neues System oder auch nur ein geniales Bruchstück eines solchen sich allgemeineren Anhang erobert hätte. Noch haben wir keine philosophische Epoche geschaffen. Wohin wir blicken, finden wir einen eklektischen Anschluss an die alten Schulen, nur dass die zeitgenössischen Epigonen vor ihren Vorgängern den Vorzug haben, die Meister mit erweitertem wissenschaftlichen Bewusstsein zu begreifen.

Ebenso müssen wir auf eine zweite Erklärung verzichten, die wir am liebsten für wahr halten würden. Es kann auch nicht das allgemeinere Durchdringen der Erkenntniss sein, dass die höchste Geistesbildung dem bloss empirischen Fleisse, der nur specialistischen Vollkommenheit unzugänglich sei, dass die Einzelwissenschaft über das beschränkte Gebiet der

eigenen Arbeit nach allen Richtungen hinausblicken müsse. Wir werden uns vielmehr gestehen, dass das Ideal der Universalität in der Leitung moderner Gedanken eine verschwindende Rolle spielt. Schärfer als je prägt sich die Theilung der Arbeit aus, weniger als je ist der Lernende geneigt, die Arbeitslast, welche eine literarische Massenproduction ihm auflegt, durch Interessen an fremden Fächern zu vermehren. Was von sogenannten humanistischen Studien geblieben ist, enthüllt sich bei näherer Betrachtung in betrübend vielen Fällen als blosser Berufseifer, nur dass der Beruf eben zufällig ein wissenschaftlicher ist. Nun wäre es freilich sehr unrecht, diese Sammlung der vollen Kraft in einem kleinen Kreise gering zu schätzen; denn auch sie entspringt ja einer Idee, dem Streben nach möglichster Vollkommenheit des Schaffens. Allein um so entschiedener darf betont werden, dass dieses Streben in seiner modernen Einseitigkeit die wirklich humane, d. h. alle Gemüthskräfte des Menschen berücksichtigende Bildung erschwert.

Man wirft vielleicht ein, dass doch der gegenwärtige Unterricht mit seinem reichen Programm, seinen todten und lebenden Sprachen, alten und neuen Literaturen, seiner Weltgeschichte, seiner Mathematik und Naturwissenschaft, dass doch dieser allseitige Unterricht den Blick auf das Ganze lenken müsse. Wie wenig aber die öffentliche Meinung von den Durchnittsleistungen dieses Programms befriedigt ist, das beweist der immer lauter werdende Ruf nach Gymnasialreform. Die Philosophie vollends muss erklären, dass sie auf das müde und kurzsichtige Auge, dem das Ganze verschwommen, reiz- und farblos erscheint, geringe Hoffnungen setzt. Nicht durch den Reichthum des Wissens wird sie gefördert, sondern durch die Liebe zum Begreifen, durch die Freude am Zusammenhang des Wissens. Wie aber soll sich diese Freude in dem heranreifenden Geiste erzeugen, wenn man ihn unaufhörlich zu neuem Sammeln drängt und ihm die Musse nicht gönnt, sich in den Schätzen seines Gedächtnisses zurechtzufinden. Dann erst wird die allgemeine Erziehung eine Erziehung zur Philosophie werden, wann es einer gesunden Pädagogik gelingen wird, das Schultreibhaus in einen

Garten zu verwandeln, in welchem unter natürlichen Bedingungen natürliche Früchte gedeihen.

Demnach wäre die auflebende Philosophie in Selbsttäuschung befangen, falls sie sich von einer wahrhaft humanistischen Strömung getragen glaubte. Eine solche Strömung eignet nicht einem Zeitalter, das den Kampf ums Dasein zur regulativen Maxime seines Handelns zu erheben bestrebt ist. Hier wird das Wissen um der Macht willen geschätzt und Philosophie von dem praktischen Bedürfnisse begehrt. Dieses letztere ist, wie ich glaube, die Kraft, welcher sie jenen äusseren Aufschwung verdankt. Die Fortschritte der modernen Erfahrung haben den empirischen Fleiss zu Fragen zurückgeführt, welche philosophisch behandelt werden müssen und welche nicht mehr ignorirt werden können, ohne dass der Werth jener Fortschritte selbst beeinträchtigt schiene. Man fordert eine Philosophie, weil man ihre Anwendung braucht.

In der That kann man nun auf den verschiedensten Gebieten beobachten, wie der Ruf nach philosophischer Vertiefung allgemeineres Gehör fand, sobald ihn nicht die Philosophie, sondern die betreffende Einzelwissenschaft ertönen liess. So hat das reine Interesse der Psychologie lange Jahre hindurch nur einen verhältnissmässig kleinen Kreis von Freunden zugeführt; dieses Interesse war z. B. nicht mächtig genug, ihr etwa eine systematische Stelle im Plane der Erziehung zu verschaffen. Seit aber die Nervenphysiologie und die Psychiatrie eine Klärung psychologischer Begriffe entschiedener verlangen, ist die literarische Theilnahme ungemein gestiegen. Da man ferner jetzt anerkennt, dass ohne ein tüchtiges Studium der Psychologie Pädagogik weder gelehrt noch gelernt werden kann, da Gesetzgeber, Geistliche, Richter einsehen, dass die Vertrautheit mit psychologischen Grundsätzen sie in ihren eigenen Aufgaben fördern kann, so hat die Seelenkunde an den Schulen eine günstigere Aufnahme gefunden. — Für die Ethik, die als langweilig bezeichnet und als unbequem empfunden wurde, hat sich die Masse der Gebildeten nie sonderlich begeistert, so lange die Theologie den moralischen Haus- und Schuldienst regelmässig versah. Als aber die religiösen Zweifel ins Volk sich senkten, die pädagogische

Macht der bewährten Katechismen gebrochen schien, als der confessionslose Staat vor den betroffenen Geistern auftauchte und die Zeiten unruhig wurden, da begann man zu fürchten, es möchte mit dem Bekenntniss auch die Sitte und der Friede aus dem Staate verschwinden, und man sah sich um nach der Philosophie, wo sie sei, um mit einer guten sittlichen Weltanschauung die Ordnung der Gesellschaft zu retten.

Und nicht anders ist es im Grunde der Logik ergangen, auf welche ich Ihre Aufmerksamkeit ausschliesslich richten möchte. Zwar ist auch sie von der modernen Bildung stets mit äusserer Achtung behandelt, im Stillen aber vorwiegend als eine scholastische Liebhaberei betrachtet worden, deren der gesunde Menschenverstand füglich entrathen könne. Erst als das Bedürfniss nach einer Kritik unserer Begriffe in eben den Kreisen wieder erwachte, die eine Zeit lang alles Metaphysische am schärfsten verpönt hatten, wurde die Lehre vom Denken und Erkennen wieder einer allgemeineren Beachtung werth gefunden.

Dieses logische Bedürfniss machte sich auf den verschiedensten Punkten geltend. Die moderne Chemie hatte ihren Atombegriff, die Physik ihre Vorstellung von Kraft und Stoff zu revidiren. Der gleichzeitige Fortschritt der theoretischen und der Experimentalphysik führte nothwendig zu Erörterungen über die gültige Verknüpfung inductiver und deductiver Methode. Während die Physiologie sich auf einen gereinigten Begriff des Organismus besann, erzeugte der Aufschwung der Entwicklungsgeschichte unendliche Reflexionen über die Bedeutung der Naturzweckmässigkeit, und die Erklärer Darwin's, welche nicht selten in dogmatisirender Weise die Vorsicht ihres grossen Meisters vergassen, stritten sich über die Grenzen, innerhalb derer Hypothesen noch wissenschaftlich genannt werden dürfen. Die Ergebnisse der Statistik forderten die Discussion des Begriffs der Willensfreiheit, gesetzgeberische Aufgaben drängten zu klareren Definitionen der Zurechnungsfähigkeit und der Strafe, und Alle, denen sociale Fragen am Herzen lagen, suchten nach Aufklärung über den Begriff vom Staate.

Diese Probleme haben denn auch die Einzelwissenschaften allmälig zu der Einsicht geführt, dass die Begriffe, in welche sie ihren Stoff sammeln, die logischen Formen, in denen sie ihre Wahrheiten denken, Werkzeuge sind, deren Eigenschaften, deren Anwendbarkeit und deren Fehlerquellen man eben so gut kennen muss als die des Mikroskops, des Chronometers und der Wage.

Und so ist denn auch das Verhältniss von Naturwissenschaft und Philosophie in zahlreichen Schriften erörtert und die Versöhnung beider Mächte oft genug verkündet worden. Schwieriger ist es nun, thatsächliche Ergebnisse zu nennen, welche einen ernstlichen Zusammenschluss bezeugen würden. Zwar zeigt die Literatur ein entschiedenes beiderseitiges Entgegenkommen, und man braucht unter den neueren Autoren nur auf Albert Lange und J. Stuart Mill, auf ihren Standpunkt und auf ihre Wirkung hinzuweisen, um dieses Entgegenkommen zu bezeugen.

Niemand verkannte, wie ungemein reich das Hauptwerk des Ersteren an logischen Anregungen für eine verständnisssuchende Naturforschung sei. Aber der Umstand, dass es die systematischen Ansichten in den Gang der geschichtlichen Kritik einflocht, liess es nicht zu einem eigentlichen Lehrbuch werden. — Mill dagegen hatte sich die Aufgabe gesetzt, „die besten Ideen, welche von philosophischen Schriftstellern veröffentlicht wurden oder zu denen sich strengere Denker bei ihren wissenschaftlichen Untersuchungen bekannten, ... zu einem Ganzen zu verweben und zu einem System zu vereinigen." Seine Logik erschien fasslich und von Schulstaub frei, und wusste den Mangel an Schärfe und an Tiefe unter anziehenden Einzelheiten zu verbergen. So ist sie denn auch von Naturforschern vielfach zu Rathe gezogen worden. Man hat gern auf Liebig's bekannten Ausspruch über Mill hingewiesen. Als Jener von seinem Versuche sprach, das gegenseitige Verhältniss der Chemie und Physik zur Physiologie und Pathologie näher zu erörtern, äusserte er, es komme ihm, Liebig, kein anderes Verdienst hierbei zu, als dass er einzelne von diesem eminenten Philosophen aufgestellte Grundsätze weiter ausgeführt und auf einige speciellе Vorgänge

angewandt habe. Bei alledem ist die Wirkung des Buches, selbst in seinem Heimathlande, nicht so weit gegangen, um der pädagogischen Frage einer Verbindung logischer und naturwissenschaftlicher Studien praktische Bedeutung zu geben. In neuerer Zeit noch hat der Senat der Londoner Universität die Logik für das naturwissenschaftliche Examen als nicht obligatorisch erklärt.

Mit Recht hat man ferner als bedeutsam hervorgehoben, dass hervorragende Naturforscher nachdrücklich auf Kant hinwiesen. Der Begründer des kritischen Idealismus hat bei den Naturforschern stets ein gewisses Ansehen behauptet. War er doch mathematisch geschult und hatte er doch eine Naturgeschichte des Himmels geschrieben, die seinen Namen mit dem von Laplace verknüpft. So hat Helmholtz geäussert: „dass der jugendliche Kant seiner Neigung und seinen Anlagen nach vorzugsweise Naturforscher war und vielleicht nur durch die Macht der äussern Verhältnisse, durch den Mangel der für selbstständige naturwissenschaftliche Arbeit nöthigen Hülfsmittel und durch die Sinnesweise seiner Zeit an der Philosophie festgehalten wurde. . . .“ Wenn nun auch aus diesen Worten fast ein Bedauern herauszutönen scheint, dass Kant einer bessern Sache verloren gegangen, so ist es doch dieser Glaube an den naturwissenschaftlichen Genius Kant's, welcher die Naturforscher immer wieder mit Zutrauen in seine Philosophie erfüllt hat, und ich halte die Zeit nicht für fern, in der man es allgemein als eine wohlthätige Fügung der Geschichte des Denkens preisen wird, dass ein im logischen und mathematischen Begreifen gleich grosser Geist zur kritischen Analyse unseres Bewusstseins geführt worden ist. Bisher lässt sich freilich von dem Kant-Studium der Naturforscher kein allzu grosser Ertrag verzeichnen. Wenn man ihm auch zugestehen darf, dass es die Ueberschätzung des einseitigen Empirismus gemindert und das Bewusstsein von der Begrenztheit unseres Erkennens gesteigert hat, dass ferner einzelne Conceptionen wie Zeit, Raum und namentlich Causalität durch dasselbe geläutert worden sind, so wird doch Niemand behaupten, dass es in diesen Kreisen auch nur eine anerkannte Grundlage für weitere Erörterungen geschaffen habe.

Das Nämliche gilt nun auch von den selbstständigen Erzeugnissen, welche hervorragende Naturforscher der Logik gewidmet haben. Die Denker der exacten Wissenschaft versuchen heute wohl, was sie von Philosophie nicht missen können, sich selbst zu bereiten. Begreiflicherweise werden Viele durch die schwer zugänglichen Schätze der vorhandenen Weltweisheit nicht angezogen und hoffen schneller zum Ziele zu gelangen, wenn sie die nöthigen Definitionen, Axiome und methodologischen Grundsätze aus ihrer eigenen Erfahrung heraus darstellen. Solchen Arbeiten hat denn auch die Philosophie schöne Winke und treffliche Fragestellungen zu danken. Aber nicht mehr. Einer Uebereinstimmung haben sie uns nicht näher geführt. Wenn man den Gefahren der trügerischen Metaphysik dadurch zu entrinnen glaubte, dass man die Metaphysik ignorirte, so hat jedenfalls der Erfolg diese Zuversicht enttäuscht. Wer den Boden des Thatsächlichen verlässt, wird eben Metaphysiker, sei er nun vorher Physiologe oder Logiker gewesen. In der That ist auch zwischen philosophirenden Naturforschern meist unmittelbar derselbe Kampf entbrannt, der in den alten Schulen ertönte, und ich kann nicht finden, dass der Streit im Reiche der Wissenden schöner und fruchtbarer geführt wird, als in dem der Träumenden. Aber neben der Entzweiung hat die verkleidete Metaphysik auch ihre zweite, nicht bessere Frucht zur Reife bringen können: den Mysticismus. Es ist ungemein interessant zu beobachten, wie mitten auf dem Felde der strengen Wissenschaft eine Begriffsdichtung erblühen kann, deren sich ein Gnostiker nicht zu schämen brauchte. Diese Erscheinung hat dann aber die selbstverständliche Rückwirkung, dass ein Theil der Forscher sich vorsichtiger als je den Ansprüchen der Speculation verschliesst, dass somit die Kluft zwischen beiden Geistesrichtungen von Neuem vergrössert wird.

Wo man auch dem vielfach gerühmten Zusammenschluss von Philosophie und Naturwissenschaft nachgeht, man findet, dass er zwar als Bedürfniss anerkannt, aber überall nicht ernsthaft verwirklicht ist. Wenn es ein logisches Gemeingut gibt, so hat es sich die Forschung noch nicht angeeignet. Nicht einmal in einigen wesentlichen Punkten, wie etwa über

den Werth des Syllogismus, der Klassification, über die Bedeutung der Induction, über Inhalt und Tragweite des Causalgesetzes würde sich eine Uebereinstimmung behaupten lassen.

Um so nothwendiger ist es, über die Hemmnisse nachzudenken, welche das Zusammenwirken der beiden Reflexionsarten verzögern.

Dass die Philosophie die Pflicht hat, jenen empirischen Aufgaben gerecht zu werden, daran ist kein Zweifel. Wenn ihr auch, als Wissenschaft, der Ausbau der reinen Theorie Selbstzweck bildet, so soll sie doch als Glied des wissenschaftlichen Arbeitsorganismus mit den anderen Gliedern jederzeit Fühlung bewahren. Und je mehr sie das thut, um so vermögender wird sie auch sein, für ihren Endzweck auf das Bewusstsein einer Zeit zu wirken.

Ebenso sicher ist, dass sie heute diese Pflicht erkannt hat. Zwar wandeln auf logischer Seite noch Manche unentwegt die alten Bahnen, die man classisch nennt und deren hohe Seitenwände so oft die Aussicht hindern. Allein die grosse Mehrzahl der Vertreter der Geisteswissenschaften ist redlich bestrebt, sich mit den Ergebnissen der exakten Forschung vertraut zu machen, und dieses Streben ist in manchen Fällen zu einer erstaunlichen Belesenheit gediehen. Wenn nun dieser Fleiss den gewünschten Erfolg bislang nicht gehabt hat, so liegt dies daran, dass man über das Ziel nicht einig war, welches man bei diesen Studien eigentlich zu verfolgen habe, oder genauer, darüber nicht einig war, worin denn nun bei diesen Studien die philosophische Methode bestehe. Alle sind bereit, die wissenschaftliche Philosophie zu vertreten, aber nur Wenige vertreten dabei das Gleiche. Die Einen durchstöbern die Schätze der Erfahrung, um einem abgelebten System neue Nahrung zu suchen; Andere, um aus den entdeckten Spähnen ein neues, ein empirisches System zu bauen. Dann wieder wird Philosophie in Naturwissenschaft gänzlich aufgelöst, indem man das Anhäufen der Thatsachen Empirie, Philosophie aber ihre Verbindung und Verarbeitung nennt. Einer solchen Ansicht gilt der Forscher als Zoolog, wenn er auszieht, um Käfer oder Quallen zu sammeln, als Philosoph, wenn er über die Ab-

stammung der Qualle sinnt oder den Käfer als Gliederfüssler bezeichnet. Noch Andere glauben zu philosophiren, wenn sie die mannigfachen Ergebnisse der Specialforschung in einen Rahmen fassen und zu einer künstlerisch anmuthenden Naturansicht gestalten. Aber zu Wenige sind sich bewusst, dass theoretische Philosophie entweder ein entbehrlicher Begriff geworden ist, oder dass ihr eine eigenartige Methode zukommt, dass diese Methode und keine andere beim Anschluss an die Naturwissenschaften zur Anwendung kommen muss, und dass sie nur darin bestehen kann, in den Grundsätzen der Einzelwissenschaften die Form, d. h. die Bewusstseinsfunction zu erkennen und diese Form nach ihrem Verhältniss zur Möglichkeit einer einheitlichen Erfahrung zu beurtheilen. Dann erst, wann die Philosophie selbst sich das bestimmte Wesen ihrer Methode zu klarem und deutlichem Bewusstsein gebracht hat, und sie sich auf die Arbeit beschränkt, welche der Sondernatur des philosophischen Verfahrens gemäss ist, dann erst wird sie den Naturwissenschaften ächte Förderung gewähren. Dann aber muss sie ihrerseits verlangen, dass man ihr für solche Förderung die richtige Gelegenheit biete, welche sie sich nicht ohne Weiteres selbst in der literarischen Einwirkung schaffen kann. Sie überliefert keine fertigen Resultate, schreibt keine Handbücher für Uneingeweihte, damit man sie im Falle des Bedürfnisses nachschlage. Was sie geben muss, um zu helfen, ist ihre Methode, die Eigenart ihrer Reflexion. Diese aber erwirbt sich nicht in einigen Mussestunden, sondern nur in ernster Arbeit, in systematischer Erziehung des Denkens. Fordert man von der Philosophie Einfluss auf das Leben, so muss die Philosophie Einfluss auf die Schule fordern.

Eine analoge principielle Unsicherheit hat die philosophischen Bestrebungen auf naturwissenschaftlicher Seite beeinträchtigt. Wenn die Philosophen selbst die Eigenart ihrer Methode nicht einmüthig behaupteten, so war es nicht zu verwundern, dass die Naturforscher sie nicht zugestanden. In der That unterschätzen sie ziemlich allgemein die specifische Schwierigkeit logischer Studien, und die Ansicht ist verbreitet, dass diejenigen, welche ihre Denkkraft an einem

bestimmten Stoffe üben und mit so bewunderungswürdigem Scharfsinn die logischen Gesetze zur Anwendung bringen, auch unmittelbar zur Analyse des Denkprocesses überhaupt befähigt seien. Gewiss sind sie es in hohem Grade; nur an die behauptete Unmittelbarkeit heftet sich das Bedenken. Man sage nicht, mit unrichtiger Analogie, dass treffliche Künstler oft schlechte Aesthetiker seien, und dass der gute Bürger, der den Gesetzen gehorcht, darum noch nicht ein weiser Gesetzgeber zu sein brauche. Der Forscher schafft sein Werk, gehorcht seinen Gesetzen nicht nach blossem Gefühl, sondern mit begrifflichem Bewusstsein. Er gibt sich von seiner Ueberzeugung logische Rechenschaft, motivirt sein Urtheil durch den objectiven Thatbestand, verallgemeinert es, indem er es mit ähnlichen Erfahrungen vergleicht und begründet es durch deductive Verbindung mit früheren Inductionen. Es braucht nun ein geringes Maass von Abstraction, um diese Zusammenhänge von ihrem Inhalte zu sondern und als allgemeine logische Formen darzustellen. Nicht darin liegt die Schwierigkeit. Allein die Rechtfertigung des Glaubens an mathematische und naturwissenschaftliche Wahrheiten bildet eine regressive Reihe und führt zu immer allgemeineren Gesetzen, bis sie in Grundsätzen endigt, für die wir uns auf keine Erfahrung mehr berufen können. Warum glauben wir an diese Grundsätze? Wo ist die Realität, deren Beobachtung uns ermächtigt, diese allgemeinsten Begriffe zu verknüpfen? Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Ohne Antwort auf diese Frage bleibt unser Denken bei aller empirischen Bereicherung unbefriedigt. Die Frage selbst drückt schon aus, dass hier die empirische Reflexion uns im Stiche lasse, dass alle Gewandtheit in letzterer uns nicht fördern könne. An diesem Punkte muss sich die Betrachtung wenden und jede Antwort kann nur aus der höheren Frage fliessen, was das Erkennen sei. Will die Einzelwissenschaft sich hier zur Philosophie vollenden, so thut ihr vor Allem die Einsicht Noth, dass eine neue Methode hier die Leitung übernehmen müsse, und dass die neue Methode neue Uebung erfordere.

Damit seien die Ursachen allgemein angedeutet, welche

das Zusammentreffen der beiden Reflexionsarten verzögern. Gestatten Sie mir nun, diese Schwierigkeiten an einem Beispiel zu veranschaulichen. Ich wähle dazu die neulich wieder angeregte Erörterung über die geometrischen Axiome.

Axiome nennt die Geometrie bekanntlich jene unmittelbar evidenten Sätze, auf welchen ihre Entwicklungen in letzter Linie beruhen. Der Mathematiker stellt solcher Thesen nicht mehr auf, als unumgänglich nothwendig sind; er prüft jede einzelne, ob sie nicht etwa eine blosse Definition, sondern wirklich auch die Erkenntniss einer Thatsache sei, und ob ferner diese Thatsache nicht vielleicht aus früheren Einsichten abgeleitet werden könne. Indem er eine solche Kritik anstellt, übt er angewandte mathematische Logik.

Sobald er nun aber beginnt, über das Wesen dieser fundamentalen Thatsachen allgemein nachzudenken, und sich zu fragen, woher er denn eigentlich die in den Axiomen enthaltenen Wahrheiten geschöpft, ob er sie unmittelbar in seinem Innern gefunden, oder aus der äussern Erfahrung abgelesen habe, so hat er auch sein eigenes Gebiet verlassen und das der erkenntnisstheoretischen Reflexion betreten. An diese Reflexion aber hat sich von jeher ein bedeutendes Interesse geheftet. Da die Geometrie ihre Entwicklungen ganz unabhängig von Erfahrungsthatsachen auszuführen scheint, so tritt die Frage auf, ob denn diese so vollkommene Wissenschaft auch wirklich Gesetze der Aussenwelt enthalte, oder nur Gesetze des Verhältnisses unserer Vorstellungen, mit einem Worte, ob Geometrie eine Naturwissenschaft sei oder nicht. Die Antwort auf diese Frage wird je nach der Auffassung der Axiome verschieden ausfallen.

Man hat über dieses Problem besonders gern bei Kant Aufschluss gesucht. Dieser Denker hatte von der Philosophie verlangt, dass sie die Möglichkeit jeder Wissenschaft, selbst die der Mathematik erkläre. Er hatte die Ansicht aufgestellt, dass aller Erfahrung, aller Erkenntniss von Naturobjecten die Raumanschauung nothwendig zu Grunde liege. Die geometrischen Axiome seien Sätze über Eigenschaften dieses fundamentalen Verhältnisses und als solche allgemein gültig. Dass der Raum z. B. nur drei Dimensionen habe, könne durch

keine Erfahrung widerlegt werden, weil der Raum mit seinen bloss drei Dimensionen Bedingung aller Erfahrung sei. Die Sätze der Geometrie seien also nicht etwa Bestimmungen eines blossen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie, sondern gelten allgemein vom Raum und darum auch nothwendig von Allem, was im Raume angetroffen werde.

Dieser Ansicht haben die Speculationen der modernen Mathematik neue Bedenken entgegengebracht. Da das Problem von grosser erkenntnisstheoretischer Tragweite ist, so verspricht es einer der fruchtbarsten Berührungspunkte logischer und mathematischer Gedankenordnung zu werden, falls die Controverse auf klarer Grundlage geführt wird.

Es ist von Mathematikern gezeigt worden, dass die analytische Geometrie sich consequent entwickeln lässt für Raumbegriffe, welche von dem Begriff des Euklidischen also auch Kantischen Raumes beträchtlich verschieden sind. In dem sogenannten sphärischen Raum z. B. würden geradeste Linien in sich zurücklaufen; zwischen zwei Punkten wären unter Umständen unendlich viele kürzeste Verbindungen gegeben, parallele gerade Linien wären keine zu ziehen, und der Gesammtraum müsste als endlich vorgestellt werden. In einem sogenannten pseudosphärischen Raum dagegen würden die geradesten Linien ins Unendliche verlaufen, aber in jeder ebensten Fläche könnte durch jeden Punkt ein Bündel von geradesten Linien gelegt werden, welche eine gegebene andere geradeste Linie jener Fläche nicht schneiden.

Wenn nun solche Räume erfunden, wenn sogar die Gesetze der Dynamik in ihnen zur Darstellung gebracht werden können, so frägt sich, wie es sich dann mit der von Kant behaupteten Nothwendigkeit seines erkenntnisstheoretischen Raumes verhalte.

In einem ungemein lichtvollen Vortrage hat Helmholtz diese Verhältnisse erörtert und dabei auch auf Kantische Gedanken Bezug genommen. Helmholtz wirft die Frage auf, „wo diese besondern Bestimmungen herkommen, welche unsern Raum als ebenen Raum charakterisiren." Fliessen sie vielleicht als „Denknothwendigkeiten" aus dem allgemeinen Begriff des Raumes? Indem er das Problem so formulirt

und diese Frage verneint, steht seine Methode auf dem Boden der Vernunftkritik. Kant hat nachdrücklich eingeschärft, es sei nie aus blossen Begriffen zu erschliessen, dass Linien ins Unendliche verlaufen, oder dass sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklig schneiden können.

Nun bezeichnet Helmholtz als „entgegengesetzte Annahme" die Frage, ob jene Bestimmungen „empirischen Ursprungs" seien, und damit tritt seine Reflexion auch bereits aus der Richtung der Kantischen hinaus. Wenn dem Naturforscher der Gegensatz begrifflich und empirisch im Allgemeinen hinreicht, so muss der Logiker genauer dem Denken eine zweite Art der Bewusstseinsthätigkeit entgegensetzen; er unterscheidet daher Begriff und Anschauung. Dann erst prüft er beide Functionen darauf hin, ob sie durchgängig nach der Erfahrung sich richten, oder ob sie vielleicht auch constante, vom empirischen Wechsel unabhängige Factoren enthalten. Wenn nun mathematische Lehren in ihrem Verhältniss zu Kant betrachtet werden sollen, so ist es methodisch vor Allem nöthig, den letztern Gedankengang mitzudenken und zu ihm Stellung zu nehmen.

Eine weitere Schwierigkeit wird uns unmittelbar veranschaulicht. Helmholtz sagt ferner, wenn aber Räume anderer Art nach beobachtbaren Erfahrungsthatsachen vorstellbar seien, „so wäre damit auch widerlegt, dass die Axiome der Geometrie nothwendige Folgen einer a priori gegebenen transscendentalen Form unserer Anschauungen im Kant'schen Sinne seien." In diesem Satze sind vier Termini gebraucht, die zu den wichtigsten der Kantischen Philosophie gehören. Die Ausdrücke „Form", „a priori", „transscendental", „nothwendig" bezeichnen Grundbegriffe des kritischen Systems. Doch leider lässt sich nicht behaupten, dass über den Sinn, in dem Kant sie gebraucht hat, unter den Philosophen Uebereinstimmung herrsche, und wenn sie ohne nähere Erklärung gebraucht werden, so können sie sehr abweichende Vorstellungen erwecken.

Vor Allem ist es wichtig, die Bedeutung recht scharf zu fassen, in welcher Kant den Raum eine nothwendige Vorstellung genannt hat. Er verstand darunter, dass wir uns von

der Raumanschauung und ihren Grundeigenschaften unter keinen Umständen frei machen können. Sie bezeichnet die Grenze unserer Abstractionsfähigkeit einerseits, unserer schöpferischen Phantasie andererseits. Wir vermögen wohl, unsere Aufmerksamkeit auf Ausdehnungen von weniger als drei Dimensionen zu richten; allein auch diese erscheinen uns nur als Grenzen des unveränderten gewöhnlichen Raumes. Von einer vierten Dimension kann aber auch die geübteste mathematische Einbildungskraft sich nicht die mindeste Anschauung machen. Wenn also die Nothwendigkeit des Kantischen Raumes dadurch angegriffen werden soll, dass man auf die sinnliche Vorstellbarkeit anderer Räume hinweist, so muss in erster Linie gezeigt werden, dass die alte Raumanschauung auch wirklich den neuen Vorstellungen nicht zu Grunde liegt. Ich glaube nicht, dass dies Helmholtz gelungen ist.

Wenn ich mir die sphärische Fläche oder die sattelförmige pseudosphärische vorstelle, so setze ich sie eben in meinen gewöhnlichen Raum. Ich kann mir nun wohl einen Begriff von intelligenten Wesen zweier Dimensionen machen, welche auf solchen Flächen wohnen und dort eine Geometrie ausbilden würden. Allein von der Raumanschauung, die solche Wesen hätten, kann ich mir nicht ein wirkliches Bild machen, weil es mir unmöglich ist, die dritte Dimension in meinem Gesichtsfeld auszulöschen. Ich kann wohl die unendlich vielen grössten Kreise, welche sich auf einer Kugel durch die zwei Endpunkte eines Durchmessers legen lassen, kürzeste Linien nennen; der Durchmesser selbst aber, welcher das Axiom erfüllt, verschwindet darum nicht aus meiner Anschauung. Eine synthetische Geometrie kann das Axiom von den Parallelen fallen lassen und sich trotzdem consequent entwickeln. Aber das beweist nicht, dass sie sich von der euklidischen Raumvorstellung frei gemacht habe. Das Axiom charakterisirt unsern Raum als einen solchen, in welchem eine Geometrie der Ebene möglich ist; damit steht nicht in Widerspruch, dass auch eine pseudosphärische construirt werden kann. Nicht anders steht es nun mit den Versuchen, sich neue Räume von drei Dimensionen vorzustellen. Dabei darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass Ergebnisse der

bloss rechnenden Geometrie für oder gegen die Allgemeinheit unserer Anschauungen Nichts beweisen. Analytische Formeln müssen immer erst geometrisch gedeutet, sinnlich vorgestellt sein, bevor überhaupt ihr Verhältniss zu räumlichen Axiomen betrachtet werden kann. Wenn z. B. eine gewisse analytisch sich ergebende Rechnungsgrösse das Krümmungsmass des Raumes genannt wird, so ist das letzte Kriterium über den geometrischen Werth dieses Begriffes seine sinnliche Vorstellbarkeit. Diese allein kann lehren, ob ein solcher Begriff mit Axiomen in Uebereinstimmung oder in Widerstreit geräth; denn die Axiome sind eben nicht Denk- sondern Anschauungsnothwendigkeiten.

Wenn ich mir nun den pseudosphärischen Raum im Innern einer Kugel abgebildet denken kann, so darf ich darum nicht sagen, dass ich ihn „der Anschauung zugänglich" gemacht habe. Was ich in einem Kugelbilde sehe, sind nichts als Verhältnisse des Euklidischen Raumes. Auch die Möglichkeit, die Sinne zur Vorstellung des sphärischen Raumes zu zwingen, ist blosser Schein. Das sphärische Weltbild, an dessen äusserstem Hintergrunde unser eigener Hinterkopf erscheinen würde, ist keine fremde Raumanschauung. Was es Abweichendes zeigt, sind nur die optischen Gesetze, nach welchen die Gesichtswahrnehmung zu Stande kommt.

Dies führt uns nun zu dem gewöhnlichen Ursprung der Divergenz logischer und mathematischer Ansichten. Der Umstand, dass man sich vor der Controverse nicht über die Grundbegriffe einigt, hat zur Folge, dass beide Parteien meist nicht denselben Gegenstand im Auge haben. Die philosophischen Turniere erinnern nur zu oft an den Streit über den Schild, dessen Vorderseite von Silber, dessen Rückseite golden war. Um zunächst das Object der Meinungsverschiedenheit festzustellen, müssen sich die Streitenden vor Allem entschliessen, auch den entgegengesetzten Standpunkt zu betreten. In dieser Orientirung liegt aber eben die Hauptschwierigkeit abstracter Erörterungen.

In der That pflegen nun die Naturforscher, auch wenn sie sich mit der Kantischen Philosophie auseinandersetzen wollen, eine Auffassung des Raumes zu Grunde zu legen,

welche sich mit derjenigen des kritischen Idealismus keineswegs deckt. Zwar sind sie frei von dem naiven Glauben des sogenannten gesunden Menschenverstandes, dass die Aussenwelt nothwendig auch an sich so sein müsse, wie sie uns erscheint. Was vorher auch dem schärfsten philosophischen Denken versagt blieb, das hat sich die Anschaulichkeit der Naturforschung mit leichter Mühe errungen, das allgemeine Zugeständniss, dass das Bild einer objectiven Welt, welches wir gewinnen, zum Mindesten ein mittelbares, durch den Process des Vorstellens modificirtes ist. Die Physiologie der Sinnesorgane hat uns deutlich gemacht, wie das Licht, der Schall, die Wärme, wie die Empfindungen überhaupt nicht Spiegelbilder gleicher äusserer Vorgänge, sondern vielmehr subjective Veränderungen sind, denen ganz anders beschaffene objective Veränderungen parallel gehen. Dem modernen Naturforscher ist die Aussenwelt ein Aggregat bewegter Moleküle, in welches erst unsere Sinne Ton und Farbe zaubern. Er beobachtet Gesetze der Anziehung und Abstossung, nach denen sich die räumlichen Verhältnisse seiner Materie ändern, und auf die verschiedenen Arten dieses Wechsels sucht er die Wahrnehmungen des empfindenden Subjectes zu beziehen. Er unterscheidet also das wirkende Object im Raume und die durch die Beschaffenheit des Subjectes bedingte Wirkung oder Vorstellung.

Dieser Standpunkt genügt allen Zwecken der Physik und Physiologie. Sobald aber die Betrachtung dazu übergeht, die Gültigkeit unserer allgemeinsten Urtheile über die Aussenwelt zu prüfen, sobald sie also erkenntnisstheoretisch wird, muss ein noch höherer Grad der Abstraction von der unmittelbaren Anschauung erreicht werden. Jetzt tritt die Frage auf, ob denn jener Träger der Kräfte, die Kräfte selbst, der Raum, in dem sie wirken, die Zeit, in der ihre Wirkung abläuft, nicht auch blosse Vorstellungen seien? Die Bejahung dieser Frage ist die grosse That der kritischen Philosophie.

Kant unterscheidet nicht eine Raumvorstellung in uns und einen von unserem Bewusstsein unabhängigen Raum, nach welchem erstere gebildet wäre. Er kennt nur Einen Raum, den Raum als Vorstellung. Nach ihm ist der Raum

nichts Anderes, als die Art, in welcher unser Bewusstsein seine Empfindungen zusammensetzt. Um irgend welche Empfindungen als coexistirend vorzustellen, müssen wir sie in jenes Verhältniss bringen, welches wir räumlich nennen. Nun beruht alle Naturerkenntniss auf der bewussten Synthese unserer Empfindungen. Bevor wir daher zu einer Naturerkenntniss gelangen können, muss die Bedingung der Synthese gegeben, muss die Raumanschauung in uns entwickelt sein. Man kann somit sagen, das räumliche Anschauen sei ein Gesetz, eine Form der Vorstellungsverbindung. Aus dieser Auffassung folgt unmittelbar, dass die Raumanschauung von der äusseren Erfahrung unabhängig ist. Wenn sie bei jeder einzelnen Erfahrung im Bewusstsein schon vorhanden sein muss, wenn letztere nur als Etwas erscheint, das in sie aufgenommen wird, so kann die einzelne Erfahrung auch nicht über Eigenschaften des Raumes neuen Aufschluss bringen. So vollständig wir auch die Welträume empirisch erforschen mögen, wir dürfen nicht hoffen, über die Natur des Raumes auch nur eine Entdeckung zu machen, auf welche nicht die in unserem Innern gegebene Anschauung uns unmittelbar hätte leiten können; denn alle die Räume, vor welche die Naturbetrachtung uns führt, sind ja nur Theile, nähere Bestimmungen unserer allgemeinen Raumvorstellung.

Allein nun ist wohl zu beachten, dass Kant diese Allgemeinheit eben durchaus nur unseren räumlichen Erkenntnissen zuschreibt. Die Gesetzmässigkeit dessen, was im Raume erscheint, der Materie und der Bewegung, kann nur aus der äusseren Erfahrung festgestellt werden.

Wer diese beiden Punkte im Auge behält, der wird sich auch über die Kantische Auffassung der geometrischen Axiome nicht mehr täuschen. Die Axiome sind Sätze über unsere subjective Raumanschauung, deren fundamentale Eigenschaften sie beschreiben. Sie können nicht bewiesen werden, da sie nicht aus allgemeineren Erkenntnissen abgeleitet sind. Sie brauchen nicht bewiesen zu werden; denn einmal ausgesprochen, erzwingen sie sich allgemeinen Glauben durch ihr blosses Erscheinen in der Anschauung. Es ist sinnlich unmöglich, sich zwischen zwei Punkten mehrere gerade Verbindungslinien vorzustellen.

Allein trotz oder vielmehr wegen dieses Ursprungs aus einer subjectiven Erfahrung kommt den Axiomen eine unbeschränkte objective Gültigkeit zu. Weil ich zur Kenntniss von Gegenständen ja nur dadurch gelange, dass ich Empfindungen in meine Raumanschauung zusammen ordne, gelten die Axiome auch von Gegenständen. Es ist z. B. nicht etwa nur unwahrscheinlich, sondern erkenntnisstheoretisch unmöglich, dass auf irgend einem Planeten zwei gerade Linien einen Raum einschliessen; denn bei der Wahrnehmung des Planeten und seiner Verhältnisse würde unser räumliches Vorstellen functioniren, in welchem die Axiome unbedingte Herrschaft üben.

Aber diese objective Gültigkeit darf man nun nicht dahin missverstehen, dass durch die Axiome die physikalische Möglichkeit gewisser Raumgebilde oder die praktische Durchführbarkeit geometrischer Messungen verbürgt werden solle. Die Axiome, wie Kant sie fasst, urtheilen ausschliesslich über räumliche Verhältnisse. Ob es nach dem allgemeinen Charakter der Materie und der Bewegungsgesetze möglich sei, dass irgendwo in der Natur ein Punkt und eine gerade Linie existire, darüber will kein Axiom entscheiden; das letztere behauptet bloss, dass, wenn sie existiren, durch den Punkt nur eine Parallele zu der Geraden gehen könne. Oder nehmen wir das Axiom, dass, wenn zwei Grössen mit einer dritten zur Deckung gebracht werden können, sie auch unter einander congruiren. Wenn nun ein Kantianer diesem aus der unmittelbaren Anschauung sich ergebenden Axiom Geltung für die Natur zuschreibt, so macht er dabei keinerlei physikalische Voraussetzungen. Ob in der Aussenwelt eine solche Congruenz sich finde, beziehungsweise nachgewiesen werden könne, lässt er gänzlich unentschieden. Es handelt sich nur um die Behauptung, dass vorkommenden Falls die Congruenz der Raumformen in der Natur unter den gleichen Bedingungen steht, wie die der geometrischen Formen, und zwar eben darum, weil der Raum, in dem sie erscheinen, in beiden Fällen der nämliche ist. Das Bewusstsein der Nothwendigkeit, welches sich mit den Axiomen verbindet, beruht also nicht auf der Hypothese, dass durch die Art der dyna-

mischen Bedingungen das objective Dasein geometrischer Verhältnisse ermöglicht werde. Das wäre freilich die Voraussnahme einer Erkenntniss, die aus der äusseren Erfahrung gewonnen werden muss, und welche durch die äussere Erfahrung widerlegt werden kann. Alle Verhältnisse, bei denen nach einer Ursache gefragt wird, können nur empirisch, a posteriori beurtheilt werden. Keine innere Besinnung lehrt, ob die Form materieller Objecte im Allgemeinen für jedes Zeitdifferential eine andere sei; wohl aber lehrt sie, dass, welche Form immer ein Object zu einem gegebenen Zeitpunkt besitze, für das Verhältniss dieser Form zu anderen Formen das Axiom der Congruenz gelte. Das Bewusstsein der Nothwendigkeit entspringt aus der apriorischen Einsicht, dass aus dem Wechsel der Empfindungen keine Formen hervorgehen können, welche den Principien der Anschauung widerstreiten; denn diese letzteren enthalten die Bedingungen, unter denen es überhaupt allein möglich ist, aus dem Wechsel der Empfindungen Formen zu produciren.

Es ist hier nicht der Ort, die Kantische Ansicht einer Kritik zu unterziehen. Meine Aufgabe ist nur die Veranschaulichung der Schwierigkeit, mathematische und logische Reflexion auf denselben Punkt einzustellen. Um sie recht scharf hervortreten zu lassen, möge eine weitere Stelle aus der besprochenen Abhandlung angeführt werden. Helmholtz gelangt zu folgendem Ergebniss: „Es wird dies genügen, um zu zeigen, wie man auf dem eingeschlagenen Wege aus den bekannten Gesetzen unserer sinnlichen Wahrnehmungen die Reihe der sinnlichen Eindrücke herleiten kann, welche eine sphärische oder pseudosphärische Welt uns geben würde, wenn sie existirte. Auch dabei treffen wir nirgends auf eine Unfolgerichtigkeit oder Unmöglichkeit; ebenso wenig, wie in der rechnenden Behandlung der Maassverhältnisse. Wir können uns den Anblick einer pseudosphärischen Welt ebenso gut nach allen Richtungen hin ausmalen, wie wir ihren Begriff entwickeln können. Wir können deshalb auch nicht zugeben, dass die Axiome unserer Geometrie in der gegebenen Form unseres Anschauungsvermögens begründet wären, oder mit einer solchen irgendwie zusammenhingen."

Aus diesen Worten geht deutlich hervor, dass Helmholtz fortwährend einen dualistischen Raumbegriff zu Grunde legt, dass er der sinnlichen Anschauung einen unabhängigen physikalischen Raum gegenüberstellt. Wollte er daher seine Stellung zu Kant auseinandersetzen, so war es methodisch nothwendig, diese Raumauffassung zu begründen, beziehungsweise den kritischen Idealismus zu widerlegen. Von dieser Grundfrage hängt alles Weitere ab. Da sie in jener Abhandlung nicht berührt wird, so ist begreiflich, dass die Polemik über einzelne Sätze unfruchtbar bleiben musste. Wenn man einen absoluten Raum annimmt, so ist dann freilich selbstverständlich, dass die Axiome nicht mit unserer Anschauungsform zusammenhängen, als solche keine reale Bedeutung haben können. Allein diese Behauptungen treffen Kant so wenig, dass er sie vielmehr mit allem Nachdruck selbst vertreten hätte. Es ist dann eine ganz richtige Consequenz, den Axiomen einen realen Inhalt zu sichern, indem man einen Satz über das mechanische Verhalten unserer festesten Körper bei Bewegungen in sie aufnimmt. Allein es macht sich unmittelbar wieder das Missverständniss erkenntnisstheoretischer Methode geltend, wenn Helmholtz hinzufügt: „Man könnte freilich auch den Begriff des festen geometrischen Raumgebildes als einen transscendentalen Begriff auffassen, der unabhängig von wirklichen Erfahrungen gebildet wäre ...“ Die Prädikate „transscendental“ und „a priori“ können nicht willkürlich ausgetheilt und zu beliebigen Definitionen verwerthet werden. Die Anzahl der Elemente, welchen sie zukommen, ist in der Kantischen Philosophie genau bestimmt und unveränderlich. Schon die Grundeigenschaften der Materie, ihre Beweglichkeit, ihre Undurchdringlichkeit, ihre Bewegungskraft werden als Begriffe bezeichnet, die lediglich aus der Erfahrung stammen, und gerade ein strenger Kantianer würde jedes Axiom als empirisch erklären, das auch nur durch die allgemeinste physikalische Annahme bereichert wäre.

Wer den Vortrag des Herrn Helmholtz in diesem Sinne studirt, wird bedauern, dass es selbst einer so schönen Arbeit nicht gelungen ist, die philosophische und naturwissenschaftliche Reflexion ihrem organischen, d. h. in der Natur unseres

Erkennens begründeten Zusammenwirken näher zu führen. Es wäre unschwer, aus der Literatur weitere Beispiele eines ähnlichen Ausgangs beizubringen [1]).

Richten wir nun an die Philosophie die Frage, wie das betrachtete Verhältniss am gedeihlichsten geordnet werden könne, so wird sie mit der bereits angedeuteten Forderung antworten müssen, dass die elementare Erkenntnisstheorie als nothwendiger Factor einer wissenschaftlichen Ausbildung anerkannt werde. Dieser Forderung treten keinerlei pädagogische Bedenken entgegen. Es handelt sich hier nicht um eine Belastung des Gedächtnisses, um eine weitere Vermehrung der Vielwisserei. Der Inhalt logischer Studien ist klar, naheliegend und leicht aufnehmbar. Vielmehr handelt es sich um die Uebung einer Denkkraft, von welcher die sichere Beherrschung des Gedächtnissstoffes in hohem Grade abhängig ist. Der geringe Zeitaufwand wird sich praktisch dadurch lohnen, dass dem logisch geschulten Arbeiter Ueberlegungen erleichtert werden und Zweifel erspart bleiben, an welchen der einseitige Empiriker im Fortschritt seines Denkens Anstoss nehmen muss.

Indem die Philosophie es nicht verschmäht, auf die Nützlichkeit solcher Studien hinzuweisen, behält sie ihr eigenes höheres Ziel um so schärfer im Auge. Sie ist sich bewusst, dass eine solche Ergänzung des Bildungsgangs jener Einheit der Wissenschaft zu Gute kommt, welche zu fördern sie von jeher als ihre Aufgabe betrachtet hat. Der Forscher, welcher sich über seine Methode Rechenschaft gibt und zu den Principien aufsteigt, gelangt auf den neutralen Bezirk, in welchen die einzelnen Wissensfächer alle einmünden. Hier wird die Uebersicht leichter, der Schritt von Wissenschaft zu Wissenschaft kleiner. Wir sehen, wie Eine Naturanschauung allem menschlichen Forschen zu Grunde liegt; wie das Einzelwissen

1) Die obigen Ausführungen richteten sich gegen die im 3. Hefte der „Populären wissenschaftlichen Vorträge" enthaltene Abhandlung: „Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome." Ich sehe nicht, dass in Folge der Zusätze, welche „die Thatsachen in der Wahrnehmung, Rede etc. 1879" zu dieser Frage gebracht haben, irgend ein Punkt in meiner Darstellung des Missverständnisses verändert zu werden brauchte.

eine Anwendung derselben allgemeinsten Begriffe, die besondern Gesetze eine Erfüllung der gleichen letzten Nothwendigkeiten sind. Hier erscheinen uns die Classificationen des Wissens nicht mehr als Trennungen in der Natur, sondern als Theilungen unserer Arbeit, als eine Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, von denen aus wir die Natur betrachten. Hier können wir uns über das Verhältniss dieser verschiedenen Gesichtspunkte orientiren und prüfen, ob die historisch gegebene Verzweigung der Wissenschaften mit der Eintheilung zusammenfällt, welche sich aus dem Mechanismus unseres Erkennens als Postulat ergibt. Indem wir dann die berichtigten Grenzlinien der Einzelwissenschaften aufheben und die sich berührenden Ergebnisse zu einem geordneten Gesammtbild zusammentreten lassen, gewinnen wir dasjenige Verständniss der Erfahrung, das man allein mit dem viel missbrauchten Worte Naturphilosophie bezeichnen sollte.

Ihrer besonderen Gestaltung nach kann diese Einheit der Wissenschaft freilich nicht speculativ entworfen werden, sie muss vielmehr durch den Fleiss der inductiven Forschung zu empirischer Darstellung gelangen. Sie wird uns zu einem Ideal, das wir im Fortschritt der Erfahrung verwirklichen sollen. Und mit dieser Einsicht leitet uns die Erkenntnisstheorie auf einen weitern Zusammenhang. Sie zeigt, wie im Process des Erkennens aus dem Begriffe des Naturgesetzes sich die Idee entwickelt und als gleichberechtigte psychische Macht unser Bewusstsein bestimmt. Sie lehrt, dass die Idee, den Functionen unseres Bewusstseins folgend, in dreifacher Gestalt erscheint: als Idee der durchgängigen Begreiflichkeit der Natur, als Idee ihrer Schönheit und als Idee ihres ethischen Werthes. Sie schätzt die Erfahrungen dessen, was ist, an diesen selbstgeschaffenen Musterbildern dessen, was sein soll, und führt damit die Naturbetrachtung auf ihre höchste Stufe. Mit dem gültigen Entwurf dieser universellen Weltanschauung würde die Philosophie ihre letzte Aufgabe vollendet haben.

Zürich. Aug. Stadler.

Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie. Von Dr. *J. J. Baumann,* o. Prof. d. Philos. a. d. Univ. Göttingen. Leipzig, S. Hirzel 1879. (IV., 445 S.) 8°.

Die vorliegende, anregend geschriebene Arbeit versucht, wie der Verf. selbst angibt, die beiden Richtungen zu vereinigen, von denen die eine die Moral als Entwicklungsgeschichte des menschlichen, insbesondere des geistigen Lebens behandelt, die andere in ihr die Wissenschaft von dem sieht, was sein soll. Das Mittel zu dieser Vereinigung ist Baumanns Theorie vom Willen, auf welche wir sogleich eingehen werden. Dadurch hofft er zugleich den Streit zwischen den verschiedenen Moralprinzipien zu schlichten, besonders den zwischen der Liebe zu uns selbst und zu Andern. Zu diesem Zwecke zieht er nicht ohne Geschick Sätze auch aus der muhamedanischen, indischen und chinesischen Moral herbei. Auf Grund seines Moralprinzips, das wir sogleich näher beleuchten wollen, stellt er als Cardinaltugenden auf: Thätigkeit, Wohlwollen und praktische Verständigkeit. Sodann betrachtet er die drei Hauptrichtungen menschlicher Bethätigung, nämlich die überwiegend wirthschaftlichen Naturen, die Naturen mit überwiegender Muskelthätigkeit und die überwiegend geistigen (intellektuellen, religiös-contemplativen, ästhetischen) Naturen. Um aber das moralische Handeln möglichst zu befördern, nimmt Baumann durchgängig auf die Weckung und Ausbildung der sittlichen Kräfte Rücksicht. Hierin erblicken wir einen Hauptvorzug des Buches.

Der Abriss der Rechtsphilosophie soll die letzten Prinzipien des Rechtes untersuchen, also dasselbe leisten, wie das sog. Naturrecht. Baumann stellt dann Aufgabe und Begriff des Rechtes fest, um schliesslich dasselbe sowohl vom Standpunkt des Einzelnen als auch dem der Gemeinschaft zu betrachten. Die Rechtsphilosophie ist an die Moral deshalb angeschlossen, weil sie der Verf. weder mit ihr identifizirt, noch völlig von ihr getrennt wissen will. Denn das Recht hat in seinen Augen zwar eine moralische Grundlage, aber eine allgemeinere als die Moral.

Betrachten wir nun zunächst Baumanns Willenstheorie. Im Gegensatz zu der landläufigen Auffassung, wonach zum Willen nur Klarheit der Vorstellung und Stärke des Werthurtheils gehöre, betont er die physiologischen Prozesse. Schon Herbart und Joh. Müller haben darauf hingewiesen, und Lotze wie Al. Bain haben die Theorie ausgeführt, von der sich übrigens schon bei Malebranche (de la rech. de la vérité V, 7) eine Spur findet. Diese ist in wenig Worten so zu fassen: Mit ursprünglich unwillkürlichen Bethätigungen war verbunden Vorstellung und Werthschätzung; diese regt dann später die bezüglichen Bethätigungen wieder an, oder, als Formel ausgedrückt, mit A war verbunden B, dies B regt dann wieder an A. Es findet also dasselbe statt, wie bei den Ideenassociationen. Nur wo organische und physische Anknüpfungspunkte und genügende Willens- und Körperbildung vorhanden sind, tritt effectiver Wille ein. Dass trotzdem die spontane Bewegung (Vorstellungsverlauf und Muskelspiel) für unwesentlicher gilt, als Vorstellung und Werthgefühl, erklärt sich ebenso, wie die Geringschätzung des Leibes überhaupt, den wir grade dann am wenigsten merken, wenn er uns die besten Dienste leistet. So entsteht die schwer vermeidliche Selbsttäuschung von dem Willen, der alles kann.

Soweit stimmen wir Baumann vollständig bei, wenn wir auch seine Ansicht, dass diese Theorie erst eine Entwickelung unserer Zeit sei, nicht theilen. Denn schon Leibniz hat sie, natürlich in seiner Terminologie, entwickelt. L'inquiétude, sagt er Nouv. Ess. p. 247, est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui incite l'industrie et l'activité. Und bei Dut. II. 1 p. 311: Monades omnia ex penu suo ducunt mechanismo quodam eminente. Leibniz erklärte bekanntlich alle Reflexbewegungen (die Sprache) und Neigungen, Temperament, Gewohnheit und Talent als mechanische Willensdispositionen. — Sodann aber müssen wir uns gegen Baumanns Behauptung erklären, die platonische Weltauffassung sei falsch, welche alles Wirken nach Analogie unseres höheren Geisteslebens denkt, dieses selbst aber als ein Handeln nach Zweckvorstellungen, d. h. nach Vorstellungen mit

Werthschätzung bezeichnet. Zunächst scheint uns die gegebene Deutung nicht zutreffend; denn das Handeln nach Zweckvorstellungen schliesst die Werthschätzung offenbar nicht ein, wie das instinktive Thun der Thiere beweist. Vor allem aber können wir des Verfassers ausgesprochene Tendenz nicht billigen, die Moral von eigentlich metaphysischen Hypothesen unabhängig zu erhalten. Diese Tendenz ist deshalb nicht löblich, weil sie einfach unausführbar ist, wie wir sogleich bei Baumanns Moralprinzip zeigen werden. Aus derselben Quelle entspringt seine Polemik gegen Schopenhauer, dessen Auffassung vom Willen er deshalb verwirft, weil nicht der Wille dem Vorstellen zu Grunde liege, sondern aus Vorstellung und Werthschätzung zusammen erst entstehe. Aber wenn der Verf. richtig als das Ursprüngliche die unwillkürliche Bethätigung annimmt, so unterscheidet sich dies doch wohl wenig von Schopenhauers Begriff des Willens.

Die Mittel zur Willensbildung, welche Baumann empfiehlt, sind entschieden probat, wir nennen Erinnerung, Uebung, wobei der Einfluss des ersten Gelingens treffend gewürdigt wird, Erholung, Pflege des Leibes und des Nervensystems. Aber der Wille soll nicht nur intensiv, sondern auch extensiv verstärkt, d. h. auf die verschiedensten Verhältnisse eingeübt werden. Hier bringt der Verf. viele pädagogische Winke vor, an denen sein Buch überhaupt reich ist. Direct, oder, wo das nicht geht, indirect, soll der Erzieher den Willen seines Zöglings bestimmen; dahin gehört Lohn und Strafe, Erregung der Aufmerksamkeit und des Interesses, Benutzung des Nachahmungstriebes, vor dessen Ueberschätzung (Beneke) der Verf. warnt, und der Anlagen (Temperament). Für den Inhalt des Charakters ist entscheidend, welches der physiologisch-psychologischen Hauptsysteme in uns prädominirt. Ist das vegetative System, aber zugleich mit Muskel- und Nervensystem, besonders regsam, so entsteht die Richtung auf das materielle Wohl; beim Muskelsystem auf praktische Bethätigung als solche; militärische, technische, industrielle Beschäftigungen erscheinen als Selbstzweck oder als in sich wichtig. Ist das Nervensystem besonders regsam, so wird Kunst, Wissenschaft, überhaupt geistiges Leben,

auch oft in religiöser Form, als das Höchste betrachtet. Ueberwiegt endlich das Sexuelle, so entsteht im Manne der frauenhafte Charakter, wie ihn Goethe genannt hat; er zeigt sich theils als früher Trieb zur Familiengründung, theils als ritterliche Galanterie und Frauenverehrung, theils als Liebesbedürfniss im engeren Sinne. — Diese Aufstellung und ihre Durchführung (S. 216—316) halten wir für die gelungenste Partie des Buches.

Nach einer kundigen Betrachtung der moralischen Entwickelung des Menschengeschlechts, wobei die Einflüsse der Umgebung, der Phantasie, der Individuen und der Willenstheorie berücksichtigt und die vielen Schritte betont werden, welche die Menschen zum Begriff der Menschheit führten, stellt Baumann sein Moralprincip auf, welches zwischen Egoismus und Selbstaufopferung vermitteln will. Mit Abstreifung der Einseitigkeiten des Eudämonismus fordert der Verf. zunächst auf Grund der formalen Gleichheit aller Menschen, dass ein Jeder sich von seiner überwiegenden Art aus bethätige mit Anerkennung der überwiegenden Art des Andern, oder in einer Formel: Princip der Moral ist Erhaltung und Förderung der Menschheit, oder noch kürzer: die Liebe.

Hier erheben sich aber verschiedene Bedenken. Zwar hat Baumann ganz geschickt dem Egoismus sein Recht gewahrt und doch zugleich seine Schranke gewiesen, indem er zeigt, dass bei Erhaltung und Förderung der Menschheit jeder Einzelne eben miteingeschlossen ist. „Daraus ergeben sich Regeln für Alle, von denen ich mich nicht ausnehme, weder zu meinem Vortheil — denn ich bin bloss Einer neben den Andern — noch zu meinem Nachtheil — denn ich bin so gut einer wie die Andern — sondern unter welche ich mein Handeln, Denken, Fühlen selber subsumire." Aber wir meinen, bei dem Verf. fehlt es an einem Mittel, den übertriebenen und einseitigen Egoismus, der bekanntlich sehr verbreitet ist, zu widerlegen und zu dämpfen. Dies Mittel fehlt ihm, weil er eine metaphysische Begründung der Ethik verwirft; auf diese aber war er schon durch den Begriff der Menschheit unbedingt hingewiesen. Er schliesst

sich damit ganz der utilitaristischen Schule Bentham's an. Um so weniger motivirt aber scheint es uns, wenn er sein Princip als das der Liebe bezeichnet. Wie beim Utilitarier John St. Mill die Sympathie, tritt hier bei Baumann das Princip der Liebe ganz unvermittelt auf. Wollte sich aber der geehrte Verf. damit decken, dass er S. 123 die Liebe definirt als „ein inneres Nachbilden der Andern, als wären wir es selbst, und ein Aufnehmen ihrer Zwecke und Bethätigungen in unsern Willen", so erwidern wir, dass uns diese Definition überhaupt zu eng scheint, da sie nur die negative und receptive Seite der Liebe trifft, welche viele Ethiker Sympathie nennen, dass aber die positive energische Liebesbethätigung vom Verf. weder abgeleitet noch begründet ist.

Damit kommen wir zu der Ausstellung, die wir an dem ganzen Buche machen müssen: es ist nicht systematisch genug. Uns wenigstens hat es nicht befriedigt, unter der Ueberschrift: „Ergänzende Gesammtbetrachtungen" (S. 317 bis 371) eine ganze Reihe wichtigster ethischer Probleme aphoristisch behandelt zu sehen. So interessant und anregend diese Bemerkungen, z. B. über Erfolg und seine sittliche Bedeutung, Probiren im Sittlichen u. A. sein mögen, so sind dabei doch manche Fragen schlecht weggekommen, wie die Willensfreiheit und das Böse. Doch hat der Verf. gewiss diese Methode ausdrücklich eingeschlagen, um auch weitere Kreise für die Moral zu gewinnen. Indem wir endlich auf die Untersuchung über den Begriff des Rechtes hinweisen, empfehlen wir das Handbuch als eine gediegene Erscheinung auf dem Gebiete der Ethik.

Berlin. Friedrich Kirchner.

Abriss der philosophischen Grund-Wissenschaften. Von Dr *Gustav Glogau,* Privatdocent der Philosophie an der Universität Zürich. Erster Theil: Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes. Breslau, Wilhelm Köbner, 1880. (XVIII. u. 397 S.) 8°.

Bekannt bereits durch seine Darlegung von „Steinthal's Psychologischen Formeln" wie durch seine Abhandlungen in

der Zeitschrift für Völkerpsychologie und auch in Ulrici's Zeitschrift für Philosophie, bietet der Verf. nunmehr den ersten Band eines umfassenden Werkes. Derselbe soll einmal „einen idealen Durchschnitt der Entwicklung des Geistes zeichnen" und zweitens „die innere Gesetzlichkeit jener Entwicklung" vorführen.

1. Die Betrachtung der psychischen Entwicklungsgeschichte ist geleitet von der erkenntnisstheoretischen Frage, wie ein Wissen und eine überlegte Thätigkeit zu Stande kommt; sie beginnt mit dem unbewussten oder Naturleben der einstweilen hypothetisch angenommenen Seele. Vier Stufen lässt der „ideale Durchschnitt" erkennen. Als erste Stufe erscheint das noch „unbestimmte Lebensgefühl" sammt den „Trieberscheinungen". Auf zweiter Stufe ergeben sich über den vegetativen Kreislauf hinaus die niedere Wahrnehmung und der Instinkt. Zur dritten Stufe, zur „Sprache oder Vorstellung" und zur „menschlichen Handlung" führt dann der fühlbar werdende Gegensatz zwischen einer belebten, verstandenen und einer unbelebten, unverstandenen Welt; aus der Erinnerungstiefe der Seele bricht die erste menschliche Rede hervor, ausgleichend die Unruhe, in welche das Gemüth durch die Anschauung versetzt war, während das Bewusstsein in ein Reich der Objecte gegenüber einem Reich der subjectiven Begriffe sich besondert. Auf der vierten Stufe endlich tritt „der wissenschaftliche Geist und die sittliche Freiheit" hervor: geschichtlich hat die Durchbrechung der „mythischen" Stufe sich nach der theoretischen Seite hin in den Kreisen der griechischen Denker und Dichter vollzogen, auf praktische Weise in der sittlich religiösen Weltanschauung des jüdischen Volks und des Christenthums, doch erzeugt „das mythische Denken" sich immerfort als Grundlage der höheren Entwickelung.

Solche Phänomenologie des Geistes geht vor sich „nach den Grundsätzen der Völkerpsychologie", nicht ohne Lücken, wie der Verf. selbst anerkennt. Die Völkerpsychologie ist indess auch dem Referenten lieb und werth, sofern sie aus dem Ethos und seinen Gestaltungen heraus das darin erscheinende, sich entwickelnde und sich bethätigende Menschen-

wesen zu erkennen strebt; nur erlaubt er sich, die Anthropologie, in deren Kreis ihm die Völkerpsychologie fällt, nicht naturalistisch sich zurechtzulegen, sondern sie, den Zusammenhang mit der Naturforschung bewahrend, durch die in das philosophische System aufgenommene Theologie zu ergänzen, indem er daran festhält, dass der Mensch nicht ohne die Mittheilung eines Vor- und Uebermenschlichen über sich selbst je in das Klare kommen konnte und kann.

2. Der zweite Theil des vorliegenden Bandes will die formalen Grundgedanken, welche in den Darlegungen des ersten Theils die leitenden Mächte gewesen sind, für sich herausheben. Dabei dienen der Lehre die „algebraischen Figuren", in welchen bereits die Psychologie Steinthal's die Vielheit der unsichtbaren Verhältnisse des Vorstellungslebens sichtbar gemacht hat. Zunächst werden „die ganz allgemeinen mechanischen Verhältnisse aufgesucht und erwogen, dergleichen sich in jeder Bewegung der psychischen Elemente erkennen lassen, dann wird, mit Beiseitelassung des Trieblebens der ersten Stufe, die Mechanik des Wahrnehmungs-, des Vorstellungs- und des Denkprozesses insbesondere behandelt.

Innerhalb der in sich beharrenden Seelenwelt nämlich fällt alles, was die Wahrnehmung an mannigfaltigem Inhalt besass, unterschiedslos zu Einer Grösse zusammen: hierauf geht das „psychische Identitätsgesetz" sowie der Begriff der „Verschmelzung". Die Vorstellung überhaupt ist eine „Verschmelzungsmasse"; doch ist die Verschmelzung eine „mehr äusserliche Zusammenballung" und der blosse Anfang eines Prozesses, als dessen Erfolg die „Verdichtung" sich ergibt. Die Theile der Vorstellung sind unterschiedlich einander „associirt"; Kehrseite der Association ist die „Reproduction", und eine Form der Association die „Verflechtung", welche heterogene Ganze kraft einer partialen Gleichheit in einander schlingt. In alledem ist das Leben des Geistes an das Zusammenwirken von Elementen gebunden, welche theils mehr theils weniger bewusst sind.

Doch reichen Grundsätze, welche die allem Seelenleben gemeinsamen, mechanischen Beziehungen betreffen, nach des

Verf.'s Ansicht nicht aus zur Erkenntniss der besonderen Bildungsprozesse mit ihren eigenartigen Combinationen. Diese also gilt es weiterhin in das Licht zu stellen. Demgemäss behandelt der Verf. vorerst die Wahrnehmung der äusseren Seite der Dinge mittelst der „identificirenden" und mittelst der „schöpferischen Apperception", hierbei seine Theorie des Erinnerungsprozesses entwickelnd; dann analysirt er die Wahrnehmung der inneren Seite der Dinge vom Standpunkte einer Aprioritätslehre, welche nicht ontisch, wie die Kantische, sondern genetisch verfahrend „die Fichte-Schillersche Vermittlung in der durch Steinthal geschaffenen psychologischen Form in sich hineingezogen hat". Die Untersuchung vertieft sich weiter in die Mechanik des Vorstellungsprozesses oder des Selbstbewusstseins und in dessen sprachliche Form, um endlich das logische Denken zum Gegenstande zu nehmen. Die Logik „nimmt die Formen des entwickelten Ich-Lebens aus den Dingen zurück und gibt ihnen dafür die logischen Formen des Zusammenhangs"; sie ist „Reinigung" der geistigen Thätigkeiten, mit einem Worte „Kritik". Dabei knüpft der Verf., wie er angibt, überall an Lotze an „den grössten Logiker unserer Zeit", geht jedoch seinen eigenen Weg vorwärts. Das erste der logischen Gebilde ist ihm das Urtheil. Dieses hat seine unterste Form in der „Frage", daran schliesst sich das „subjectlose" Urtheil und weiterhin das kategorische; die vierte Form ist das disjunktive, eine Beschreibung des Dinges oder den Stoff des Begriffes liefernd, während dem Gedanken des Werdens das hypothetische gerecht wird; am Ende stellt der Verf. „im Gegensatz zu Kant" noch eine sechste Urtheilsform auf, das finale Urtheil. Wie sich diese Urtheilsformen zur Relation, Qualität u. s. f. verhalten, sucht er noch besonders zu zeigen. Nach der Lehre vom Urtheil kommt die vom Schlusse an die Reihe, mit dem Induktionsschluss der zweiten Figur beginnend und, mit Aufhebung der vierten Figur, endigend im Subsumtionsschluss der ersten Figur. Hierdurch sind die „Motive der Begriffsbildung" entwickelt, und die „Verwendung des Begriffs in der Deduktion" ist dargelegt; aber das Interesse, Einzelnes aus anderem Einzelnen zu deduciren, fügt noch die von Lotze sog. „Mathemati-

schen Folgerungen" (Substitution, Proportion) hinzu. Die Lehre vom Begriffe und hiermit von der Definition sammt der Klassifikation ist das letzte: denn „die Menschheit hat wissenschaftliche Begriffe nirgend woher fertig empfangen."

Gewinnend ist die Sorgfalt, welche der Verf. in der Behandlung des so schwierigen Gegenstandes kundgibt. Er glaubt, auf „rein psychologischem Boden" seine Untersuchungen zu führen, bemüht, „die Ergebnisse sowie namentlich Richtung und Art von Steinthál's Denkerleben bis in die prinzipiellen Tiefen auszubauen." Zunächst ist es freilich erkenntnisstheoretischer Boden, auf welchem er seine Lehre vom Denken sich entfalten lässt. Letztere aber, Wahrnehmen, Vorstellen und logisches Denken betreffend, hat nicht die Selbstbethätigung des Denkens zu ihrem Inhalt, sondern sie beschäftigt sich damit, des Denkens Formen abzunehmen aus der Erfahrung und aus den erfahrungsmässig gegebenen Verhältnissen der Gedanken zu einander. Sie lässt daher unerledigt die andere ergänzende und abschliessende Frage, welche Formen der Gedankenwelt sich aus der Natur und Thätigkeit des Denkens selbst ergeben. Erst durch Beantwortung dieser, eine Selbständigkeit des Denkens gegenüber dem was nicht Denken ist voraussetzenden Frage können allgemeingültige „Gesetze" des Denkens zu Tage treten und kann eine Reform der alten Logik sich anbahnen; dort dagegen resultirt vorerst nur ein modernes Seitenstück zur alten empirischen Logik. Des Verf's. Erkenntnisslehre kommt übrigens aus dem Kreisen des Idealismus nicht hinaus: nach des Referenten Ansicht hängt dies damit zusammen, dass dieselbe einerseits zu schöpfen verschmäht aus einer Psychologie, welche von einem substantiellen Geistwesen des Menschen zu sagen hätte, und dass sie andererseits die Grundlage entbehrt, von wo aus die Realität des Uebersinnlichen erkannt und dadurch auch die Realität des Sinnlichen gesichert wird.

Erlangen. Rabus.

Sein und Erkennen. Eine fundamental-philosophische Untersuchung. Von *J. Bergmann.* Berlin, E. S. Mittler & Sohn. 1880. (IV u. 191 S.) 8°.

In engem Anschluss an die Ausführungen seiner „Reinen Logik" (Berlin, 1879; vergl. Philos. Monatshefte Bd. XVI, S. 338—349), die dort gegebenen Darlegungen theils weiterführend, theils genauer präcisirend, in einigen Punkten auch berichtigend, gibt der Verfasser in der vorliegenden Abhandlung eine Untersuchung über die Möglichkeit und die Form des Erkennens, eine grundlegende Untersuchung für alle Wissenschaft überhaupt, mit einer Tendenz und in einer Manier, die am meisten an J. G. Fichte's „Wissenschaftslehre" und „Thatsachen des Bewusstseins" erinnert. Von dem, was man in dem jüngsten Zeitalter als Erkenntnisstheorie zu bezeichnen pflegt, ist das hier Gebotene durchaus verschieden. Der Verfasser sieht völlig ab von aller äusseren Vermittelung und von allem besonderen Gehalte des Erkennens, ja von allen einzelnen Formen der Erkenntnisstätigkeit; er hat es ganz allein zu thun mit der reinen Form des Bewusstseins als solchen, sofern es Subject und Object seiner Thätigkeit zugleich ist, und concentrirt sich ganz auf die Frage, wie diese reine Form des Bewusstseins denkbar gemacht und welcherlei Erkenntniss rein aus dieser Form und dem im reinen Bewusstsein vorgefundenen, zu ihm gehörigen anschaulichen Inhalt gewonnen werden kann. Eine Analyse des Phänomens des Bewusstseins also und die Zurückführung desselben auf seine letzten Elemente bildet den eigentlichen Gegenstand dieser Darlegungen; der Verf. ist der Ueberzeugung, dass auf diesem Wege zugleich und nur auf diesem Wege das Problem des Verhältnisses von Sein und Erkennen zu lösen sei. Denn die reine Form des Bewusstseins und der reine Inhalt desselben sind im Grunde eins und dasselbe; reines Erkennen aber kann nur solches sein, welches das Bewusstsein unabhängig von aller Erfahrung und allem zufälligen Bewusstseinsinhalt rein aus seinem eigenen bleibenden Wesen schöpft.

Der Verfasser steht fest zu dem Idealismus Fichte's. Nur das Vorstellen und das Ich ist ihm unzweifelhaft, das Bewusstsein das Letzte und Ursprüngliche. Die Existenz des eigenen Ich ist für jeden die Thatsache der Thatsachen. Die Frage nach der Möglichkeit und dem Wesen der Erkenntniss ist deshalb, da nur das Sein des Ich gewiss ist, eins und dasselbe mit der Frage, wie das Ich sich selbst setzen könne; denn alles Nicht-Ich kann nur aus dem Ich begriffen werden. Um nun dem Ich auf die Spur zu kommen, knüpft der Verfasser an die empirisch gefundenen und aufgezählten Formen des Vorstellens und Urtheilens an; an ihnen weist er nach, was unter dem Sein zu verstehen sei. Denn alles Sein stammt nach ihm aus dem Vorstellen und ist die Form, welche das Vorstellen seinem Inhalte gibt. Das Wesen des Urtheils nun ist dies, dass die Bestimmtheit, die es dem Dinge verleiht, als integrirendes Glied in den Begriff des Dinges aufgenommen wird. Indem also das vorstellende Bewusstsein im Urtheilen dem Vorgestellten eine Bestimmtheit als gültig beilegt oder abspricht, setzt es das Vorgestellte als die Ursache dieser seiner Bestimmtheit; das Sein, welches von dem vorstellenden Bewusstsein dem Vorgestellten zugeschrieben wird, erweist sich damit als die Substantialität und Causalität selber. Nothwendige Verknüpfung aber, wie sie in solcher Causalität, in dem Zusammenhange zwischen der Substanz und ihrer Bestimmtheit liegt, kann dem Bewusstsein nicht von aussen gegeben sein, sondern muss von der Spontaneität des verständigen Bewusstseins in dem Gegebenen hervorgebracht werden. Wird somit Sein, Substantialität, Causalität durch das Vorstellen selbst erzeugt, so kann das Seiende offenbar nicht ausser dem Vorstellenden sein; die äusseren Dinge sind also nicht, sondern scheinen nur zu sein. Nur das Ich ist, und das Sein des Ich ist sein Sichselbstproduciren. Jedes Seiende ist ein irgendwie bewusstes, denkendes Wesen, und dieses sein Denken ist das objective Correlat zu dem Denken dessen, der es denkt. Das Bewusstsein, das sich selbst zum Inhalte hat, ist das Letzte und Ursprüngliche; kein Unbewusstes liegt hinter dem Bewusstsein, so dass sich dieses daraus entwickeln könnte. Darin nun findet der Verfasser

den Unterschied seiner Auffassung des Problems von früheren begründet. Fichte insbesondere sah die Schwierigkeit nicht sowohl darin, dass das Ich sich selbst, als vielmehr darin, dass das Ich das Nicht-Ich setzt, und kam bei dem Gedanken an, dass das ursprünglich Seiende, an sich bewusstlos, sich erst durch seine That zum Bewusstsein emporarbeite. Schelling und Hegel ferner, welche die Erkenntnisslehre zur Philosophie überhaupt erweiterten, schilderten den Process des Bewusstseins als Process nicht sowohl im endlichen Ich, als vielmehr im Absoluten; die Grundlage bildete hier der Begriff oder vielmehr eine intellectuelle Anschauung des Absoluten, in welcher der Philosoph miterlebt, wie das Absolute aus ursprünglicher Abstractheit sich zu äusserem Dasein entfaltet und aus diesem zu sich selbst kommt. In der Annahme einer wirklichen Existenz der materiellen Dinge, in der Entwicklung des Bewusstseins aus dem Unbewussten, in der Beziehung des Problems auf das Absolute sieht der Verfasser die fundamentalen Mängel der Identitätsphilosophie. Aber auch in der Annahme eines blossen Parallelismus zwischen den Formen des Seins und des Denkens, wie sie sich bei manchen Gegnern der Identitätsphilosophie findet, sieht der Verfasser nur eine Verschiebung des Problems. Die Aufgabe ist in der That die, die Identität Entgegengesetzter zu begreifen; der Gegensatz aber ist nicht der von Denken und Sein, sondern von Gedachtwerden und Sein. Denken und Sein sind dasselbe; aber die Frage ist, wie das Gedachte sein und das Seiende gedacht werden kann.

Das Problem liegt also in dem Produciren des Seins durch das Denken, oder da das Seiende eben das Denkende ist, in dem Begriff eines sich durch sein Vorstellen selbst producirenden Ich. Das Räthsel ist das der causa sui. Um diesem Räthsel beizukommen, zieht der Verfasser wieder seine Lehre vom Urtheil heran. Die Bestimmtheit, die einer Substanz beigelegt wird, hat ihre Gültigkeit darin, dass sie einen Widerstreit zwischen zwei anderen Bestimmtheiten der Substanz aufhebt. Auf diese Weise nun erhält sich auch das Ich mit sich identisch, indem es zur Ueberwindung seiner inneren Gegensätze ein Attribut producirt, durch welches es

sich zum Ich macht; ein Attribut nämlich ist diejenige Bestimmtheit der Substanz, welche derselben immer und nothwendig zukommt und zur Identität der Substanz mit sich selbst erforderlich ist, während die anderen Accidentien Determinationen der Attribute und Ergänzung veränderlicher Determinationen sind. Das Attribut, welches das Ich producirt, um sich in dem Gegensatze seiner als des Subjects und seiner als des Objects in Identität mit sich zu erhalten, findet der Verfasser, indem er zu der anschaulichen Form des zeitlichen Verlaufes greift. Das geforderte Attribut ist die zeitliche Dauer im Sinne der activen Selbstsetzung des Ich von untheilbarem Zeitmoment zu untheilbarem Zeitmoment, ein anfangloses und endloses Produciren. Das Selbstproduciren des Ich ist somit seine Selbsterhaltung, das Sein des Seienden also ein ewiges Werden, welches zugleich in jedem Augenblick vollendet ist. Der Gegensatz von Subject und Object, der zur Substanz des Bewusstseins gehört, wird in dieser Weise stetig gesetzt, um stetig aufgehoben zu werden; das Ich erzeugt sich in seinem thätigen Verhalten seine Identität mit sich als reale, erfüllte Beziehung seiner auf sich selbst.

Daran schliesst sich sogleich ein neues Problem. Damit wirkliche Zeit sei, wird ununterbrochene Veränderung erfordert; denn leere Zeit wäre gar keine Zeit. Das Subject hat sich deshalb als stetig verändertes zum Object; damit aber erneuert sich der Gegensatz von Subject und Object, und es wird ein zweites Attribut des Seins, eine zweite Kategorie erfordert, um diesen Gegensatz auszugleichen. Diese neue Synthese aufzuzeigen, verspart sich der Verfasser für eine dereinstige Fortsetzung seiner Untersuchung; es scheint, als finde er das neue Attribut in der dem Ich wesentlichen Setzung äusserer Dinge. Für jetzt unternimmt er nur noch die Möglichkeit eines reinen Denkens und Erkennens nachzuweisen, welches absehend von dem im Bewusstsein vorgefundenen Thatsächlichen und Besonderen die Erkenntniss des Seienden als solchen, des Seienden sofern es ist, aus dem reinen Bewusstseinsinhalt selber schöpft.

Reinen Bewusstseinsinhalt im Gegensatze zum empirischen nennt der Verfasser denjenigen, der dem Bewusstsein als

solchem zukommt, den allgemeinen, im zeitlichen Verlaufe bleibenden Inhalt, während der empirische Inhalt der besondere ist, welcher im zeitlichen Verlaufe kommt und geht. Der empirische Inhalt ist Determination des reinen, und dieser ist immer in jenem mitenthalten. So steckt das Ich-Bewusstsein schon in der schwächsten sinnlichen Empfindung, in dem dumpfsten Gefühl von Lust und Schmerz. Das Ich ist in einem und demselben zugleich actives Sichselbstwahrnehmen und passives Sichselbstempfinden; in seinem Sichproduciren liegt zugleich das Interesse an sich, das Sichbegehren und Sichfühlen, die Lust an der steten Befriedigung des Strebens der Selbstproduction und die Unlust an der Störung und Beeinträchtigung dieses Strebens. Das Bewusstsein ist mithin ebenso sehr ein praktisches als ein theoretisches Verhalten.

Der reine Bewusstseinsinhalt ist zunächst als derjenige eines individuellen Bewusstseins gefunden worden; die in ihm liegende Allgemeinheit, welche von den besonderen Gestaltungen des empirischen Inhalts absieht, weist aber ferner auf ein noch Allgemeineres hin, auf den reinen Inhalt des Bewusstseins als solchen, welches nicht mehr individuelles Bewusstsein ist, wenn es auch als das, was allen individuellen Ichs gemeinsam ist, das Moment der Individualität als ein nothwendiges an sich hat. Das individuelle Bewusstsein ist in jedem Augenblicke auf ganz bestimmte Weise determinirt, und diese seine Determination ist bedingt durch Dinge ausserhalb des Bewusstseins. Es bedarf also, um determinirt zu sein, der äusseren Dinge, und ist insofern nicht reines Bewusstsein; es kann ihm nur relative Reinheit zugeschrieben werden. Schlechthin reines Bewusstsein und reiner Bewusstseinsinhalt ist also nur als das allgemeine Ich zu denken. Dass die Zeit in diesem Sinne zum reinen Inhalt der Ichheit gehört, ist vorher dargelegt. Der Raum kann nicht ebenso dazu gehören, weil das Ich unräumlich ist; aber es könnte wohl angenommen werden, dass die Setzung äusserer Dinge als räumlicher ein Attribut des Ich sei und somit der Raum als Erzeugniss eines Attributes des Ich mittelbar zum reinen Inhalt gehöre. Jedenfalls ist der Raum eine Setzung des Verstandes; aber da sich ein Bewusstsein auch ohne sinn-

liche Empfindung und mithin ohne Veranlassung zu räumlicher Deutung derselben denken lässt, so braucht der Raum auch als Werk der Spontaneität deshalb doch nicht reiner Bewusstseinsinhalt zu sein. Und was endlich die Kategorien anbetrifft, so stellen sie einen reinen Inhalt des intellectuellen Bewusstseins dar, welcher zugleich die Momente der reinen Form der Gegenständlichkeit überhaupt bildet. Sie sind zu fassen gleichsam als Projectionen von Momenten des Ich in die Gegenständlichkeit hinein.

Damit hat sich der Verfasser den Weg gebahnt, um schliesslich von dem reinen oder apriorischen Erkennen zu handeln, das ebenso aus der Betrachtung des Begriffs der Sache gewonnen werde, wie das aposteriorische Erkennen aus der Betrachtung der Sache selber, und das zugleich synthetischer Natur sei, indem es zu dem Begriff der Sache ein neues Moment hinzufüge. Das Problem ist nun, wie die Erfahrung über den Begriff einer Sache nicht blos das Mitdenken eines neuen Prädicates, sondern auch die Rechtmässigkeit dieses Mitdenkens ergeben könne. Nach den früheren Erörterungen kann dies nur so geschehen, dass das neue Prädicat zur Identität der Sache mit sich selbst gehört, indem durch dasselbe ein Gegensatz, der in der Sache liegt, aufgehoben wird. In der Natur vernünftiger Wesen liegt offenbar ein Hinderniss, die entgegengesetzten Momente unmittelbar zu vereinigen; deshalb kann nicht die Erfahrung, sondern nur die Reflexion auf den Begriff der Sache die Setzung des Prädicats rechtfertigen. Im Bewusstsein des vernünftigen Wesens gibt es einen reinen Inhalt als das im Gegensatze zu sich Identische, und damit die Möglichkeit, zunächst den Gegensatz im Begriffe durch blosse Reflexion auf den Begriff zu erkennen. Ob nun der Begriff des Bewusstseins vernünftiger Wesen mit dem allgemeinen Begriff des Bewusstseins einerlei oder nur der Begriff eines besonderen Bewusstseins ist; ob demnach nur das Seiende als solches, das ganz allgemeine Ich, ein Gegenstand apriorischer Erkenntniss ist, oder ob es auch eine apriorische Erkenntniss von dem gibt, was allen vernünftigen Wesen im Besonderen gemeinsam ist; ob es also apriorische Erkenntniss nur metaphysischer, oder auch

logischer und ethischer Art gibt: darüber will der Verfasser an dieser Stelle nicht entscheiden. Um ferner das den Gegensatz ausgleichende Prädicat zu finden, hat man alles das zu durchmustern, was man mitdenkt, wenn man Seiendes denkt, um darunter das Passende herauszufinden. Denn die apriorische Erkenntniss beruht auf der Anschauung, auf der intellectuellen Anschauung, die das Ich von der Ichheit hat; der Begriff stammt aus der Anschauung und kann nur durch Anschauliches ergänzt werden; synthetische Urtheile a priori sind nur möglich als Bestimmung des Begriffes durch die Anschauung. Das Intelligible ist keineswegs von dem Inductiven getrennt, nicht ausschliesslich dem discursiven Denken angehörig. Es ergibt sich also, dass apriorische Erkenntniss als Erkenntniss aus dem Begriff der Sache nur durch philosophisches Denken hervorgebracht wird. Freilich tragen auch andere Erkenntnisse, z. B. die von der Erfahrung unabhängigen und doch nicht auf reiner Begriffszergliederung beruhenden Sätze der Geometrie, verwandten Charakter. Aber weil sie doch nicht eigentlich durch freie Prüfung des geistigen Inhaltes gewonnen werden, der Geist vielmehr dabei einem unbegriffenen Zwange seiner Natur folgt, so erweisen sie sich eben darin als Anticipationen apriorischer Erkenntniss, welche bestimmt sind, Besitzthümer der Philosophie erst noch zu werden.

Wir haben versucht, in möglichst gedrängter Uebersicht diejenigen Wendungen der Untersuchung nachzuzeichnen, die uns als die hauptsächlichsten erscheinen, und diejenigen Resultate hervorzuheben, in denen uns das vorwiegende Interesse des Buches zu liegen scheint. Dass wir darin die Intention des Verfassers überall getreu wiedergegeben haben, können wir nicht verbürgen. Der Verfasser hat es dem Leser nicht leicht gemacht, ihm zu folgen; allerdings muss ihm zugestanden werden, dass er sich auch selbst seine Aufgabe nicht leicht gemacht hat. Vielfache Anknüpfungen erörternder und widerlegender Art, besonders an Kant, hemmen den Gang der Untersuchung mehr, als sie ihn fördern. Es ist schwer, sich in den Sprachgebrauch des Verfassers hineinzufinden, zu sehen, was er unter Wörtern wie z. B. Ding oder Begriff verstan-

den wissen will. In dieser Fülle von Erörterungen werden Verschiedene von Verschiedenem sich am meisten angezogen fühlen. Für uns hat unter den Einzelausführungen besondere Anziehungskraft die siegreiche und gründliche Widerlegung der Lehre vom inneren Sinn, der als trübendes Medium die Selbstwahrnehmung des Ich von seinen Zuständen und Thätigkeiten verfälschen soll (S. 41—44), und die Darstellung der Grundformen des Skepticismus (S. 114—120). Für Jeden, der nicht in dem Dogmatismus des Sinnenscheins und der äusseren Erfahrung allzufest befangen ist, wird die Denkweise des Verfassers nothwendig sehr viel Sympathisches haben; freilich ohne Bedenken und Restrictionen wird ihm nicht leicht Jemand zustimmen. Unseren Dissensus im Einzelnen darzulegen und zu begründen, davon sehen wir ab. Wir müssten dafür, auch wenn wir uns auf das Kürzeste zu fassen versuchten, einen ungebührlich grossen Raum in Anspruch nehmen, und bei alle dem würden wir immer noch einem in sich geschlossenen Gedankenbau kaum mehr als Aphorismen entgegenstellen können, womit Niemand gedient wäre. Unser hauptsächlichstes Bedenken, das wir eben nur andeuten wollen, liegt darin, dass der Verfasser nicht genügend beachtet zu haben scheint, dass der sichere Ausgangspunkt aller Lehre vom Erkennen nicht die Selbstgewissheit des Bewusstseins überhaupt, sondern nur die Selbstgewissheit des denkenden Bewusstseins sein kann. Die Unterschiede des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens verschwimmen unserer Meinung nach zu sehr in der vorliegenden Untersuchung; daher scheint es uns zu kommen, dass das Object des Bewusstseins beim Verfasser zu sehr nach Analogie des Dinges der äusseren Wahrnehmung gedacht wird. Wir meinen, dass das Anschauliche in den Begriff, nicht der Begriff in die Anschaulichkeit aufzuheben ist, und halten es, indem wir das denkende Bewusstsein als die Thatsache der Thatsachen ansehen, nicht blos für gerechtfertigt, sondern für geboten, den Process schliesslich als Process im Absoluten aufzufassen. Es kommt dazu, dass wir die Lehre vom Urtheil, wie sie vom Verfasser ausgebildet ist, uns anzueignen nicht im Stande sind. Aus dem blossen Wortlaut oder gar aus einer schematischen Form

wie „S ist P", lässt sich über den Sinn des Urtheils gar nichts folgern. Das Urtheil bekommt seine Bedeutung erst durch den Zusammenhang der Rede und durch seine Zugehörigkeit zu den Gedanken des Urtheilenden. Derselbe Wortlaut bezeichnet an verschiedener Stelle die verschiedensten logischen Operationen. Am allerwenigsten würden wir zugeben, dass das Determiniren im Urtheil jedesmal die Bedeutung eines nothwendigen Zusammenhanges zwischen dem Subjectsbegriff und der ihm beigelegten Bestimmung habe; die Consequenz davon müsste eine Art von logischem Fatalismus sein. Wenn ferner der Gegensatz von Subject und Object durch die Zuhülfenahme der Anschauungsform der zeitlichen Succession aufgehoben werden soll, so scheint uns damit nur ein anderer ebenso schwieriger Gegensatz an die Stelle des ursprünglichen gesetzt zu sein; denn das Continuirliche ist in keiner Weise leichter denkbar als das Subject-Object. Dass aber den materiellen Dingen schlechterdings und in jedem Sinne die Existenz abgesprochen wird, scheint schwer vereinbar mit der Thatsache eines sinnlichen Bewusstseins, das unter gleichen Bedingungen für alle Ichs die gleichen inneren Zustände und Reactionen auf erfahrene Reize zeigt. So könnten wir noch lange fortfahren; es ist aber besser, wir schliessen endlich mit dem Ausdrucke des Respects vor der energischen Gedankenarbeit des Verfassers, von welcher er auch in dem vorliegenden Buche reichliche Beweise geliefert hat. Von der Fortsetzung seiner Untersuchung ist sicher die Aufhellung mancher Punkte zu erwarten, die bisher noch dunkel geblieben sind; um so mehr wird sie dem lebhaftesten Interesse Derjenigen begegnen, die dem Verfasser in seine Regionen nachzuklimmen die Neigung und das Vermögen haben.

Berlin. A. Lasson.

Gesammelte kleine Schriften von *H. Steinthal.* I. Sprachwissenschaftliche Abhandlungen und Recensionen. Berlin, Ferd. Dümmler, 1880. (450 S.) 8°.

Recensionen und sprachwissenschaftliche Abhandlungen von vor 20 und 30 Jahren werden im Allgemeinen heute nur dann noch Interesse beanspruchen und erregen können, wenn sie durch

ihre innere Bedeutsamkeit oder durch den Reiz der Darstellung fesseln, oder endlich Fragen berühren, die noch immer nicht als abgeschlossen zu betrachten sind. Als solche werden manche der in diesem Bande dargebotenen Recensionen und Abhandlungen angesehen werden dürfen.

Steinthal's Schreibweise ist bekannt. Der unermessliche Sprachstoff, den er mit voller Freiheit beherrscht und das Streben, alle sprachlichen Erscheinungen vom philosophischen Standpunkte aus aufzufassen und darzustellen, verführen ihn — der doch gut zu schreiben versteht, — gar oft zu seltsamen Verklausulierungen (pag. 287) und gewundenen Redeformen, die Niemand leichter vermeiden könnte, als er. Dazu kommt häufig die Anwendung so zahlreicher Fremdwörter, dass viele Sätze sich kaum als deutsch lesen (p. 287), keinenfalls sich leicht lesen lassen, sowie die stark raisonnirende Behandlung aller Stoffe, die ihn oft weit abführt von der eigentlichen Frage (p. 290), wenigstens für den gewöhnlichen Leser, was noch verstärkt wird durch die Liebhaberei, fortwährend Parallelen aus den Naturwissenschaften aufzusuchen und mit behäbiger Breite auszubauen.

Der Inhalt des vorliegenden Buches bietet in seiner bunten Reichhaltigkeit gar vieles Schöne, das gern wieder gelesen werden mag, während manches Fragmentarische (p. 286) weiterer Ausarbeitung hätte aufgespart bleiben können. Von den Recensionen haben viele dadurch noch heute Werth, dass sie St.'s eigene Anschauungen in reicher, meistens höchst gediegener Ausführung enthalten. Eine der lesenswerthesten scheint uns p. 296 „Ursprung des Indogermanischen" (zu Georg Curtius, Zur Chronologie der indogermanischen Sprachforschung, 1867) zu sein. Bei manchen freilich hätte die breite Entwickelung seiner eigenen Theorien immerhin einige Einschränkung erleiden dürfen.

Unter den Abhandlungen betrachten wir als eine hervorragende Leistung die „Zur Sprachphilosophie", in welcher St. so recht auf seinem eigensten Gebiete steht und in zwei Abschnitten „Ueber Apperception" (p. 47—69) und „Ueber die Vorstellung und die Verdichtung des Denkens" (70—97), auf Grund der Herbart'schen Psychologie

in schöner gedankenreicher Weise diese schwierigen und tiefen Probleme durchforscht und den Leser zum Selbstdenken anregt.

Als die beste seiner Abhandlungen sehen wir die „Von der Liebe zur Muttersprache“ (p. 97) an. Hier erhebt sich St. zu so freier edler Rede, dass wir ihm mit Bewunderung in seinen Ausführungen gefolgt sind. Der Schluss dieses Aufsatzes, der „das geist- und gemüthverwirrende Bonnen-Wesen“ bespricht, möge Eltern warm empfohlen sein, die ihre Kinder (leider!) oft zu früh in fremden Sprachen unterrichten lassen. Zu der Bemerkung, dass die alten Griechen kein Wort für Muttersprache besassen, hätte billig hinzugefügt werden sollen, dass nach ihren damaligen Culturverhältnissen die Sprache ihnen eben nur als die *πατρῶα γλῶσσα* erscheinen konnte, ebenso wie *ἡ πατρίς* als die *πατρῶα* (*πάτρια*) *γῆ*. Dem Neuhellenen ist sie seit dem frühesten Mittelalter ebenso gut wie auch uns die geweihte heilige *μητρικὴ γλῶσσα*.

Sollen wir nun auch etwas tadeln, so ist es die seltsame Weise, in welcher St. von der Sprache spricht, als wäre sie ein Naturkörper, der mit Willen, Neigung und Abneigung und sonstigen Energien nach vielen Richtungen hin ausgerüstet ist (97 und oft). Da Delbrück in seiner „Einleitung in das Sprachstudium“ über diese veraltete Bopp'sche Ausdrucksweise sehr zutreffend sich äussert, so möge der betreffende Passus hier angeführt sein. Es heisst daselbst pag. 14: „Neben dieser Erklärung durch Zusammensetzung wird gelegentlich eine andere, die symbolische, angewendet. So heisst es über den Dual: Der Dual liebt .... die breitesten Endungen (Vgl. Gr. § 206). Das Gleiche gilt vom Femininum, welches im Sanscrit ... eine üppige Fülle der Form liebt“ (§ 113); und pag. 18: „Man sieht ... dass Bopp sich die Sprache als eine Art von Naturkörper vorstellt. Dieses Wort gebraucht er geradezu Vocalismus S. 1: „Die Sprachen sind als organische Naturkörper anzusehen, die nach bestimmten Gesetzen sich bilden, ein inneres Lebensprinzip in sich tragend, sich entwickeln und nach und nach absterben, indem sie, sich selber nicht mehr begrei-

fend, die ursprünglich bedeutsamen, aber nach und nach zu einer mehr äusserlichen Masse gewordenen Glieder oder Formen ablegen, oder verstümmeln oder missbrauchen, d. h. zu Zwecken verwenden, wozu sie ihrem Ursprunge nach nicht geeignet waren."

„Dieser Satz, so fährt D. fort, führt nach zwei Richtungen weiter. Zunächst möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Bemerkung lenken, dass die Sprache im Laufe der Zeit sich selbst nicht mehr begreife. Es wird damit der Sprache geistige Thätigkeit zugeschrieben und von ihr gesprochen, als ob sie ein denkendes Wesen sei. Diese Ausdrucksweise ist nicht vereinzelt. An andern Stellen redet Bopp von dem Geist oder Genius der Sprache und erkennt in ihrem Verfahren gewisse Tendenzen und Absichten. Manchmal wird auch . . . die einzelne Form wie ein denkendes Wesen angesehen. So heisst es (Vgl. Gr. [1] S. 516), der slawische Stamm *sjo* sei sich „seiner aus der Urperiode der Sprache überlieferten Zusammensetzung nicht mehr bewusst." Diese Wendungen sind Bilder und zwar sehr natürliche, und wahrscheinlich würde Bopp, wenn man ihn darauf aufmerksam gemacht hätte, zugestanden haben, dass in Wahrheit diese Seelenthätigkeiten nicht in der Sprache, sondern in den einzelnen Menschen sich vollziehen, aber es ist richtig, hier auf die Anfänge einer Anschauungsweise aufmerksam zu machen, die sich bei Schleicher (und fügen wir hinzu bei Steinthal) bis zu einer bewussten Hypostasirung des Begriffes gesteigert hat."

Bonn. Aug. Boltz.

Spinoza. His life and philosophy by *Fred. Pollock,* barrister at law, late fellow of Trinity College Cambr. and honor. doctor of laws of the Univ. of Edinburgh. London, C. Kegan Paul et Co. 1880. (XLII, 467 S.) 8°.

Dies mit grossem Talent und gründlicher Kenntniss seines Gegenstandes geschriebene Werk ist dazu bestimmt, wie der Verfasser sich ausdrückt, „englischen Lesern einen einigermassen (fairly) vollständigen Bericht über Leben und Lehre des Philosophen zu geben, — in erster Linie allerdings

solchen Lesern, die aus dem Gegenstande kein specielles Studium gemacht haben; demnächst aber auch denjenigen, welche Spinoza schon aus erster Hand kennen und selbst kritisch sich um ihn bemühen." Den ersten dieser Zwecke, englische Leser mit Spinoza näher bekannt zu machen, ist Herrn Pollock's Werk in hohem Maasse zu erfüllen geeignet; es wird sogar manchen bisherigen Gegner für den auch in England noch immer viel verkannten und geschmähten Philosophen gewinnen, da es, durchweg von warmer Verehrung für diesen getragen, eine Art apologetischer und nicht selten encomiastischer Interpretation fesselnd durchzuführen weiss. Was jedoch den andern Zweck, das wissenschaftliche Verständniss Spinoza's zu fördern, angeht, so möchte dieser von dem geehrten Verfasser nicht in gleichem Maasse erreicht werden. Denn zeigt sich derselbe auch überall als einen lebendigen und scharfblickenden Denker, der den Gegenstand auf seine Art wohl zu fassen und zu behandeln versteht, so kann Ref. doch nicht umhin zu finden, dass Herr Pollock zu sehr von dem gegenwärtig in England herrschenden Empirismus, Psychologismus und Evolutionismus befangen ist, um dem, ganz anderen Grundprincipien huldigenden Spinoza gerecht werden zu können. Durch die Brille Jungenglands angesehen erscheint hier die alte Riesengestalt aus dem siebzehnten Jahrhundert wie in fremder Beleuchtung und gleichsam zusammengeschrumpft. Wenn der Verfasser — beispielsweise — in Spinoza's göttlichem Urwesen, welches Alles ist, in jener „Substanz mit den unendlichen Attributen, deren jedes eine ewige unendliche Wesenheit ausdrückt", nur die abstracte Naturgesetzlichkeit erblickt, wenn er Spinoza's „intellectuelle Liebe zu Gott" eben nur als das Eingehen auf diese Natur-Ordnung verstanden wissen will, wenn er in den „ewigen Modi" — Spinoza meint damit die essentiae rerum als ewige Ideen Gottes, wie dies schon Lessing erkannt hatte — nur die Bewegung und die Welt des Stoffes findet, so wird man nicht umhin können zu behaupten, dass seine Auffassung auch in wichtigen Punkten ihrem Gegenstande nicht immer gerecht zu werden vermocht habe. Nichtsdestoweniger muss anerkannt werden, dass Herr Pollock seine Leser in die

Gedankenwelt Spinoza's einzuführen ernstlich bestrebt ist, und wo ihn nicht vorgefasste Meinungen hindern, auch wirklich einführt. Er erreicht dies besonders auch dadurch, dass er seinen Expositionen nicht selten längere oder kürzere Stellen wichtigen Inhalts aus des Philosophen Schriften in wörtlicher Uebersetzung hinzugefügt hat.

Der Auslegung des Systems selbst sind vorausgeschickt zuerst eine Einleitung, welche die Literatur über Spinoza zwar nicht vollständig behandelt, was sie auch nicht beabsichtigt, jedoch das Wesentliche geschickt zusammenfasst; eine sehr unterrichtende detaillirte Darstellung des Lebens und der Correspondenz des Philosophen, sowie eine Untersuchung über die Quellen seiner Lehre. In letzterer Beziehung unterscheidet Herr Pollock ganz richtig bei Spinoza das judaistische, neuplatonische Element von dem Cartesianismus: aus dem ersteren leitet er die theologische, nach Pantheismus und Mystik neigende Seite der Weltanschauung Spinoza's ab, aus dem letzteren die physikalische und psychologische Theorie desselben. Er hätte sich nur von dieser gewiss zutreffenden Grundansicht aus auch bewusst bleiben sollen, dass Spinoza den damit gegebenen Gegensatz von Transscendentalismus und Naturalismus in seinem System mehr verdeckt, als innerlich überwunden habe. Uebrigens erkennt der Verfasser den Einfluss Bruno's auf die Genesis des Systems Spinoza's an und bezeichnet vortrefflich die Umbildung, welche dieser mit der Psychologie Descartes' vorgenommen hat. In der Exposition der Lehre Spinoza's selbst beginnt er mit der Methodik, welche an der Hand des Tractatus de emendatione int. dargelegt wird; das System selbst wird den fünf Büchern der Ethik entsprechend in fünf Kapiteln abgehandelt, welche charakteristisch die Ueberschriften haben: 1) von der Natur der Dinge (statt de deo), 2) Leib und Seele (statt de natura et origine mentis), 3) die Natur des Menschen (statt de origine et natura affectuum), 4) die Knechtschaft des Menschen, 5) die Befreiung des Menschen. Was nun die Lehre von der göttlichen Substanz angeht, so genüge die Bemerkung, dass der Verfasser dieselbe zwar im Allgemeinen mehr vom naturalistischen Gesichtspunkte aus betrachtet, gleichwohl aber nicht

umhin kann, auch ihre idealistischen Consequenzen in Erwägung zu ziehen, wie aus mehr als einer seiner Bemerkungen hervorgeht. Um so weniger war denn auch der Satz aufzustellen, dass Spinoza zwar die Theologie nicht ignorire, aber eine Euthanasie für sie bereite, indem er die speculative Theologie in Philosophie aufgehen lasse. Von Spinoza ist die Theologie gerade speculativ behandelt, nicht aber in naturalistischen Atomismus zerstäubt worden. In der psychologischen Betrachtung führt Herr Pollock die Lehre des von Spinoza aufgestellten Parallelismus, dem dieser wohl hauptsächlich die Gunst heutiger Psychologisten zu verdanken scheint, im Näheren durch, macht jedoch auch auf die sich dabei aufdrängenden Schwierigkeiten aufmerksam. Was aber das Princip der Selbsterhaltung anbetrifft, von dem der Verfasser sagt, dass Spinoza es von Descartes übernommnn habe, ohne sich um andere Vorgänger zu bekümmern, so möchte Ref. doch in dieser Hinsicht noch an Hobbes erinnern, welcher dasselbe in ganz ähnlichem Sinne, wie Spinoza, zum Fundament der ethischen Betrachtung gemacht hat und dessen Affectenlehre nebst ethischer Theorie so ungemein viel Berührungspunkte mit der Spinoza's zeigt, dass man wohl einen Zusammenhang beider annehmen muss, wie ein solcher ja für die politische Doctrin auch schon anerkannt ist. Jedenfalls darf angenommen werden, dass die Vergleichung Spinoza's mit Hobbes weiter führt, als mit Mr. Herbert Spencer, dessen Meinungen in Spinoza hineinzuinterpretiren ein fruchtloses Bemühen ist. Dass Herr Pollock kein grösseres Gewicht auf die Beziehung beider Philosophen zu einander (ich meine Spinoza und Hobbes) gelegt hat, erscheint um so wunderbarer, als er doch die Vergleichung des ersteren mit den Stoikern bald nachher so gut durchführt. Eines der interessantesten Kapitel ist sodann das, welches von Spinoza's Politik handelt (the citizen and the state), während sich Ref. mit der Auffassung des Verfassers hinsichtlich der Ethik Spinoza's nur halb und halb einverstanden erklären kann. Gibt sich doch Herr Pollock alle Mühe, die von Spinoza von der KorteVerhandeling an bis zum fünften Buch der Ethik auf's Deutlichste ausgesprochene Unsterblichkeitslehre und dessen allerdings, wenn man will,

mystisches Ideal von der Bestimmung des Menschen durch kühne Auslegung wegzuschaffen. Wie wenig stimmt dies zu Spinoza's wahrer Gesinnung! Was aber den Abschnitt „Spinoza and Theology" angeht, so macht dieser mehr den Eindruck eines vom Standpunkte des heutigen, mit seiner established church unzufriedenen englischen Radicalen geschriebenen Pamphlets als einer objectiven Darlegung der theologisch kirchlichen Gesichtspunkte Spinoza's, welcher, wie doch Herr Pollock ganz richtig hervorhebt, für die grosse, zum freien Denken unfähige Masse allerdings positive Dogmen fordert. Das letzte Kapitel des Werkes, Spinoza and modern thought, gibt eine kurze Uebersicht der Schicksale der Spinozaischen Philosophie, wobei von ihrer nächsten Wirkung in den Niederlanden begonnen und nach einer kurzen, wenig zutreffenden Bemerkung über das Verhältniss Leibnizen's zu Spinoza der allgemeine Einfluss, welchen sie seitdem auf das europäische Denken ausgeübt hat, in's Auge gefasst ist. Nach einigen recht interessanten Notizen über die Beurtheilung Spinoza's Seitens englischer Philosophen wird dessen Wiederbelebung durch Lessing hervorgehoben und eine Reihe zum Theil recht feiner und auch für uns Deutsche lehrreicher Bemerkungen über Kant's, Goethe's und Coleridge's Beziehungen zum Spinozismus gemacht, die um so mehr interessiren, als der Verfasser weder Danzel's Schriften, noch die das Verhältniss Kant's zu Spinoza so sehr beleuchtende Schrift Dieterich's (Kant und Newton, Anm.) zu kennen scheint. Was übrigens Deutschland anbetrifft, so darf bei aller Anerkennung der Bestrebungen Auerbach's doch zur Steuer der Wahrheit nicht verschwiegen werden, dass Spinoza's Ruhm unter uns nicht sowohl Auerbach's, als nach Lessing vor Allen Schelling's, Schleiermacher's, und ganz besonders Hegel's Verdienst ist. Den Beschluss des Werkes machen einige Anhänge, von denen der erste, die englische Uebersetzung der Coler'schen Lebensbeschreibung enthaltende, ausdrücklich erwähnt werden mag, sowie ein genauer Index, welcher von dem reichen Inhalt des Buches Zeugniss ablegt.

C. Schaarschmidt.

Litteraturbericht.

Ethik. Katechismus der Sittenlehre. Von *Friedrich Kirchner*. Leipzig, J. J. Weber. 1881. (VIII., 257 S.) 8°.

Diese kurzgefasste, in populärer Darstellung gegebene Ethik gehört dem von der Weber'schen Buchhandlung herausgegebenen Cyclus von sog. Katechismen an, zu dem Dr. Fr. Kirchner schon einen und andern Beitrag geliefert hat. Der vorliegende zeichnet sich durch Reichhaltigkeit des Inhalts aus, wie schon das Register der behandelten Begriffe ergibt; auch sind die Eintheilung des Stoffes und die Darstellung selbst wegen ihrer Uebersichtlichkeit und Klarheit zu loben. Es muss dem Verfasser ferner nachgerühmt werden, dass er in dieser an Controversen so reichen Materie sich fast überall selbstständig einen Weg gebahnt hat und meistens bei Resultaten angelangt ist, die wenigstens nach der Ansicht des Ref. das Richtige vertreten. Namentlich sei hervorgehoben, dass er den heut zu Tage von den Ethikern fast allgemein angenommenen Determinismus tapfer bekämpft und dagegen denjenigen Indeterminismus vertritt, welcher die alleinige Basis für eine gesunde Sittenlehre liefern kann[1]). Ebenso hat er, was ja mit der eleutheriologischen Fassung des menschlichen Wesens eng zusammenhängt, in der Entwicklung der ethischen Prinzipien selbst dem Idealismus und Rationalismus ausgiebig Rechnung getragen, wenn er dabei auch das Moment des Gefühls hier und da zu einseitig hervorhebt. Andererseits lässt sich wieder nicht verschweigen, dass der Verfasser es bei seiner lebhaften, in aller Kürze viel umfassenden Exposition mitunter an der gehörigen Consequenz seiner Aufstellungen fehlen lässt, dass er wohl auch Dinge zusammenbringt, die nicht zusammen gehören und in der Kritik seiner Vorgänger und Autoritäten, z. B. Kants und Spinoza's, öfters recht desultorisch, um nicht zu sagen ungerecht verfährt. Einige Mängel der angedeuteten Art lassen sich wohl durch die Kürze der Darstellung entschuldigen, andere aber nicht, wie wenn der Verfasser, um nur ein Beispiel hervorzuheben, die unglückselige Schleiermacher'sche Eintheilung der sittlichen Thätigkeit in eine „organisirende" und eine „symbolisirende" adoptirt und unter die Letztere auffallenderweise nicht nur Philosophie und Wissenschaft, sondern später sogar auch die thätige Menschenliebe und Selbstverleugnung fasst, was doch nicht zu billigen ist.

Was im Näheren die Eintheilung des vorliegenden Katechismus der Ethik anbetrifft, so hat der Verfasser zunächst in der Einleitung den Begriff der Ethik, ihr Verhältniss zu den andern Wissenschaften, ihren Um-

1) Der richtig verstandene Indeterminismus erschöpft sich nicht, wie von Hartmann sagt, in der Negation der Wahrheit des Determinismus. Der rechte Indeterminismus leugnet nicht, dass jeder Willensact motivirt sei; er leugnet aber, was der Determinismus behauptet, die von vornherein feststehende Bestimmtheit der Willensbeschlüsse und Handlungen durch naturgesetzlich erfolgende Motivation. Dagegen behauptet er, dass der selbstbewusste Mensch Herr seiner Motive, insofern ihnen gegenüber frei und eben deswegen für seine Entschlüsse und Handlungen verantwortlich sei.

fang und ihre Eintheilung festgestellt, sodann in einem allgemeinen Theil die „Voraussetzungen" der Wissenschaft erörtert. Er sucht mit Recht zuerst eine metaphysische Grundlage zu gewinnen; legt aber mit gleichem Recht besonderen Nachdruck auf die anthropologischen Voraussetzungen, die das Wesen des Willens und des Handelns, sowie insbesondere das der Freiheit betreffen. In einem zweiten, theoretischen Theil werden sodann die ethischen Grundbegriffe in Betracht gezogen und wird die Güterlehre dargestellt; im dritten, praktischen Theil empfängt endlich die „sittliche Persönlichkeit" ihre wahren Bestimmungen, zunächst ihrem „Werden" nach, was die Pflichtenlehre, sodann ihrer „Vollendung" nach, was die Tugendlehre ergibt. Den Abschluss macht die Lehre vom Charakter. — Die Abschnitte von der anthropologischen Voraussetzung der Ethik, von den sittlichen Gütern und von der Tugendlehre sind nach des Ref. Ansicht am besten gelungen und enthalten viel Gutes; weniger die metaphysische Grundlegung, wobei zwar weit ausgeholt wird, aber das Wesen und Wirken der „absoluten Vernunft" und der „objectiven Zweckmässigkeit" im Kosmos nicht ausreichend begründet scheint, wie doch grade gegenüber dem heut zu Tage sich so sehr spreizenden Positivismus und Agnosticismus vonnöthen gewesen wäre. Insbesondere wird aber der Verfasser bei einer zweiten Auflage, die wir dem Büchlein wünschen wollen, darauf Bedacht nehmen müssen, einmal das Verhältniss des sentimentalen zum rationellen Elemente in der Begründung der ethischen Prinzipien klarer zu stellen, sodann die Beziehung der Religion zur Sittlichkeit, die er doch mit Recht ins Auge fasst, näher zu erläutern, als es diesmal geschehen ist.

C. S.

Ueber das Wesen der Liebe. Von *Gustav Teichmüller*, Professor der Philosophie an der Universität in Dorpat. Leipzig, Dunker und Humblot, 1879.

Diese geistreiche Schrift will nach der Vorrede das bloss Fachmännische und Gelehrte meiden, um jedem Höhergebildeten zugänglich zu sein. So wenden sich diese Untersuchungen auch nur an den auserwählten Kreis der Gebildeten, welchen das Denken Bedürfniss und Genuss ist. Nach Feststellung der Aufgabe bringt der Verf. im ersten Theil die Kritik der früheren Erklärungsversuche, die er in empirische und speculative unterscheidet. Der zweite Theil formulirt seine eigene Theorie, die er in die vier Abschnitte: Gattungsbegriff, Artbegriff, Division, die Gegenstände der Liebe gliedert. Was der Verf. über die empirischen Versuche vorträgt, ist, wiewohl nicht erschöpfend, doch interessant und gipfelt in einer schönen Würdigung der Liebe, — Lehre des Apostels Paulus. Die speculativen Versuche theilt er etwas lose in die drei Gruppen der rathlos philosophirenden, der theologisirenden Denker und der strengeren Philosophen. Es überrascht, Kant und Schopenhauer in die erste Gruppe gestellt zu finden. Aber der Verf. rechtfertigt die Anklage der Rathlosigkeit der beiden Philosophen rücksichtlich der höchsten Fragen durch die Nachweisung von Widersprüchen deren sie sich schuldig gemacht haben,

die nicht zu widerlegen ist. Kant's Lehre vom Ding an sich und der Erscheinung ist widerspruchvoll, seine Moralprincip ist haltlos. Der Verf. sagt ganz mit Recht: „Von Kant können wir nichts lernen über das Wesen der Liebe, da er jede mit Neigung vollzogene Handlung für verdächtig oder schlecht erklärt." Noch weit übler findet der Verf. die pessimistische Romantik Schopenhauer's bestellt, bei welcher die Liebe als Mitleid die Aufgabe habe, die Welt und sich selbst fortzuschaffen, wodurch sie sich selbst aufhebe. Ed. v. Hartmann's „Philosophie" sieht der Verf. als ein interessantes Nachspiel Schopenhauer's an, das auf den Hedonismus des Aristipp und Hegesias zurückfalle und durch Rhetorik Begriffe zu ersetzen suche. Die theologisirenden Denker sind ihm Fichte, Schelling und Schleiermacher, deren speculative Kraft ihnen daraus erwachsen sei, dass der griechische Genius mit dem Anfang des Jahrhunderts wieder erwacht sei. Sie hätten aber dadurch nur die alte griechische Philosophie, wenn auch in schlackenförmiger Gestalt, wieder gewinnen können. Diese Auffassung mag für H. und Schl. nach vorherrschender Auffassung zutreffend erscheinen, — sicherlich aber nicht auf Fichte und Schelling, welche im Verlauf ihrer Entwickelung fraglos zur Anerkennung der persönlichen Unsterblichkeit sich erhoben haben [1]), von welcher nach Teichmüller Platon nichts gewusst haben soll [2]). Mochten Fichte's und Schelling's Methoden und Begriffe der Verbesserung sehr bedürftig geblieben sein, als philosophisch werthlos (obgleich tiefsinnig) sind sie darum doch nicht mit dem Verf. zu bezeichnen.

Hegel gilt dem Verf. als ein Uebergang von den theologisirenden zu den methodischen (strengeren) Denkern. Man könnte dem beistimmen, wenn nur der Vorzug des Dringens auf philosophische Methode nicht wieder verloren ginge durch Einführung des Widerspruchs als berechtigten Moments zur Erzielung der Erkenntniss und durch die durchaus verfehlte Bedeutung, welche dem Allgemeinen im Verhältniss zu dem Individuellen zugeschrieben wird, welche vom Verf. selber gerügt werden musste, und zwar auch darum gerügt werden musste, weil ihre Annahme jede Erklärung der Liebe unmöglich machen würde. Richtig sagt daher der Verf.: „Die Thatsache der individuell sich von einander für immer abschliessenden Existenzen kann er (Hegel) nicht erklären und darum auch die Liebe nicht, welche sowohl als Tendenz zur Vollkommenheit, als auch in der realen Gemeinschaft der gebenden Liebe nicht eine logische Aufhebung des Individuellen

---

1) Vgl. die Unsterblichkeitslehren Fichte's und Schelling's im VI. Bande der Philosophischen Schriften des Referenten.

2) Dem Aristoteles scheint Teichmüller die Unvergänglichkeit der individuellen Wesen zuzuschreiben, wenn er im III. Heft seiner Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe S. 409 ihn eine unzählbare Menge von irdischen (sublunarischen) Naturen, die neben eineinander in endlosen Reihen existiren, annehmen lässt, mit dem Zusatze: „Keine von diesen Naturen hat einen Anfang und keine ein Ende". Man muss doch wohl diess auf alle sublunarisch individuellen, folglich auch auf die geistigen, beziehen.

in's Allgemeine ist, sondern eine Anerkennung des Individuellen und eine Realisirung des Allgemeinen im ewig Individuellen erfordert."

Man hätte nun erwarten sollen, dass der Verf. etwa noch auf Leibniz zurückgehen und dann wenigstens Herbart und Lotze — als strengere Philosophen — berücksichtigen werde. Denn diess war vorauszusehen, dass von Baader, Krause, Trendelenburg, Weisse, J. H. von Fichte etc. überhaupt nicht die Rede sein werde, als ob sich nicht gerade bei diesen Philosophen theils Tieferes, theils Anregenderes über die Liebe fände, als der Verf. bei Kant, Schopenhauer, v. Hartmann und Hegel finden konnte. Anstatt also wenigstens auf Leibniz, Herbart und Lotze einzugehen, wird noch nach Hegel zurückgreifend von Aristoteles und Platon gesprochen. Aristoteles hat nach ihm eigentlich nur die Selbstliebe erkannt, dem die meisten Philosophen, wie auch Spinoza gefolgt seien, während Platon, den Aristoteles nur halb begriffen habe, von allen früheren das Wesen der Liebe am Tiefsten und Reichsten erfasst habe. Erst das Christenthum habe eine Weltauffassung gegeben, welche die historische und individualisirende Richtung des Judenthums mit der universalisirenden griechischen verknüpft und dadurch beide weit übertroffen habe. — Wohl, aber zunächst nicht in Form der Philosophie.

Im zweiten Theil seiner Schrift wendet sich der Verf. zur Theorie der Liebe. Im ersten Abschnitt: Gattungsbegriff der Liebe, geht er von der Behauptung aus, die Liebe sei unbewusst und von dem freien Willen unabhängig, erörtert das Verhältniss von Trieb, Wille und Begehren und untersucht die metaphysischen Voraussetzungen der Liebe. Das Ergebniss dieser Untersuchung ist grundbestimmend für alles Folgende. Wäre die Welt, wird hier gezeigt, ihrer Natur nach nicht von einer bestimmten Beschaffenheit, so könnte es keine Liebe geben. Z. B. setzten wir, die Welt bestände aus lauter materiellen Atomen oder aus immateriellen Herbart'schen Realen, die ein jedes unbedingt selbstständig und unveränderlich sind, so könnte es keine Liebe geben; denn die Liebe setzt eine innerliche Beziehung des einen auf das andere voraus. Mithin muss der Atomismus [1]) eine falsche Weltauffassung sein, wenn es wirklich Liebe in der Welt gibt. Ebenso falsch ist sicherlich der (d. h. jener) Pantheismus, der die einzelnen Erscheinungen oder deren Träger für verschwindende Lebensmomente des Einen Absoluten hält; denn die Liebe erfordert die Trennung und Gemeinschaft der Liebenden, aber keine Identität. Aus diesen wichtigen Behauptungen hebt nun der Verf. heraus, dass die metaphysischen Wesen eine Vielheit bilden müssen, dass aber die Vielheit der Wesen nicht das letzte Wort der Erklärung sein kann, „denn a priori ist bloss, dass Vielheit selbst schon eine Einheit des Begriffs ist". Wenn aber die qualitativen Bestimmungen der Vielen immer Beziehungen zu dem Andern verlangen, so verlangen sie schliesslich eine Einheit des Ganzen in dem Begriffe der Welt. Da die innere Nothwendigkeit der Beziehung auf Anderes Trieb ist, der Trieb

1) Nämlich der absolute (materiale) Atomismus, der mit dem Materialismus in Eins zusammenfällt.

aber der nächste Gattungsbegriff oder das Wesen der Liebe selbst, so erfordert der Begriff der Liebe die Einheit der Welt als einer Vielheit der Wesen. Das Wesen des Triebes und der Liebe erscheint nun dem Verf. als die innere Nothwendigkeit der Beziehung jedes Individuellen auf Anderes und aus der Unmöglichkeit der Isolirung folgt ihm, dass die Liebe nichts zufälliges ist, sondern metaphysische Natur aller Wesen, wonach es nichts gibt, was nicht irgendwie einem Triebe oder der Liebe folgte, weil jede denkbare Lebensäusserung eine innere Nothwendigkeit der Beziehung auf Anderes einschliesse. Daher steht nach dem Verf. Alles im Universum in Harmonie und die Welt bildet nothwendigerweise ein Coordinatensystem, dessen Verwirklichung nicht von einem fremden Sollen abhängt, sondern das sich durch die natürliche Nöthigung in dem Innern jedes Wesens, d. h. durch Liebe vollzieht. Daraus entspringt aber eine zweite metaphysische Erkenntniss, dass nämlich das unleugbare Streben des Menschen nach Vervollkommnung in jedem als Anlage, als Potenz, die wirkliche Thätigkeit ist, liegen muss. Das erstrebte Vollkommene ist mit Platon Idee zu nennen und zuhöchst eins mit dem Göttlichen, mit Gott selbst. Die schon auf Vollkommenheit gerichtete Selbstliebe ist mithin Liebe zur Idee, zu Gott, und besteht in der Entbindung, Lösung und Befreiung unseres eigenen Wesens in Ueberwindung der coordinirten äusserlichen Reize, womit die innere Freiheit errungen wird. Die Analyse der Selbstliebe führt daher mit Nothwendigkeit zum Idealismus.

Besagt die erste metaphysische Erkenntniss, dass die Liebe als innere Nöthigung zur Beziehung auf Anderes die Welt als ein Coordinatensystem fordert, verlangt die zweite metaphysische Erkenntniss, dass die Liebe den teleologischen Idealismus involvirt und die Freiheit des Göttlichen in uns zum Ziele hat, so ist nothwendig unsere eigene Entwickelung mit der Entwickelung der übrigen Wesen verknüpft und coordinirt, und es ergibt sich die Idee von einem System der Welt, in welchem nach einer bestimmten Ordnung unsere Befreiung mit der Vervollkommnung aller Dinge zugleich fortschreitet. In diesem edlen Idealismus wird der Verf. auch nicht gestört und beirrt durch die Einwendungen und Hinweisungen der Pessimisten auf die Fülle der Uebel und der Leiden der lebenden Wesen, die ihren Gipfel im Menschen erreiche. Seine Abwehr würde wohl durchschlagender wirksam geworden sein, wenn er die ethische Nothwendigkeit der göttlichen Zulassung der Möglichkeit des physischen und moralischen Uebels und die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der geistigen Wesen schärfer hervorgehoben und fester begründet hätte. Diese Bemerkung tritt aber keineswegs der Aeusserung des Verf. entgegen, die er in die Worte kleidet: „Der kindisch kurzsichtige Pessimismus entspringt aus der Sehnsucht nach einem weichlichen Optimismus. Man will das Glück, das Gute und das Schöne und die Lust; man will dies Alles, aber wie in dem Schlaraffenland ohne Sinn und Verstand, ohne Thätigkeit und ohne Werth.“ Der zugemessene Raum gestattet uns nicht dem Verf. in den folgenden Abschnitten: Artbegriff der Liebe, Division der Liebe — mit den Unterabtheilungen —, die Gegenstände der Liebe, die Liebe zu Beschäftigungen, die Liebe zu leblosen

Dingen, die Liebe zu Personen, der Realismus der Liebe und Egoismus, in's Einzelne zu folgen. Wir müssen uns begnügen, die Consequenz und den Reichthum guten Theils tiefer Gedanken, womit der Verf. den bezeichneten theistisch-monadologischen Standpunkt durch alle Detailuntersuchungen hindurchführt, rühmend hervorzuheben, ohne darum zu verschweigen, dass uns eine Reihe von Fragen, aus denen wir nur die Schöpfungsfrage, die Frage nach der Unendlichkeit oder Endlichkeit von Zeit und Raum, die Willensfreiheit und Zurechnungsfrage, die Frage nach der Vollendbarkeit des Weltalls etc. erwähnen, nicht befriedigend erledigt zu sein scheinen. Die ganze Schrift kann als ein Excurs der Psychologie mit Hereinziehung metaphysischer Momente angesehen werden, welche letztere das Verlangen nach einer ausgeführten Metaphysik des geistreichen Verf. rege machen, in welcher die philosophischen Aufstellungen desselben erst ihre volle Begründung finden könnten.

Franz Hoffmann.

Schopenhauer's Philosophie der Tragoedie. Von *August Siebenlist.* Pressburg und Leipzig, Verlag von Carl Stampfel. 1880. (XIV., 447 S.) 8°.

Hätte der Verfasser seinem Buche etwa den Titel gegeben: „Die tragische Literatur, ein Zeugniss für Schopenhauer's Pessimismus", so dürfte er den eigentlichen Charakter desselben zutreffender und bestimmter bezeichnet haben. Denn seinen Umfang bekam es wesentlich dadurch, dass die zerstreuten Bemerkungen Sch.'s, die alle ihre Wurzel in seiner bekannten metaphysischen Hypothese haben, durch die ganze Breite alter und moderner Tragik „belegt" wurden. Dazu kommt ein ganz erschrecklicher Citatenreichthum, wohl so ziemlich alle einschlägigen Autoren von Aristoteles bis zum bescheidensten Verfasser eines Schulprogramms herab umfassend. Wem nun, wie dem Ref., in philosophischen Dingen der Autoritätenbeweis überhaupt als der schwächste gilt, den muss vollends bei solcher Hochfluth einander jagender nnd Gott weiss aus welchen Zusammenhängen gerissener Einstimmungszeugnisse eine Art von Seekrankheit beschleichen. Für ein philosophisches Publikum freilich, das vor allem Consequenz der Begründung, Denknothwendigkeit der Behauptungen verlangt und nicht die Zahl der Namen wissen will, die einer Meinung beistimmen, scheint das Buch überhaupt nicht berechnet, sondern für die täglich sich mehrende Pessimistengemeinde, deren Glauben zu kräftigen das Buch in der That geschickt und weltschmerzbegeistert genug geschrieben ist. Es zerfällt in acht Abschnitte, deren erster Begriff und Bedeutung der Tragoedie erörtert. Diese führe die innere Bedeutung, das Wesen der Welt als der denkbar schlechtesten vor, und darum sei Resignation, Verneinung des Willens zum Leben ihre Wirkung, eine Bestimmung, deren Uebereinstimmung mit der Aristotelischen *κάθαρσις* der 2. Abschnitt darzuthun sich abmüht. Der 3., Conception und Stoff der Tragoedie behandelnd, bespricht hauptsächlich den Werth der sog. bürgerlichen Tragoedie und die viel ventilirte Anlage der Katastrophe in Lessing's Emilie Galotti. Im 4. folgt eine breite Darlegung der auf Kant's Unterscheidung zwischen

dem empirischen und intelligibeln Charakter fussenden Ansichten Sch.'s über Charakter überhaupt, über die für's Trauerspiel tauglichen Charaktere (Auseinandersetzung mit Aristoteles' χρηστὰ ἤθη), über Constanz und Consequenz der tragischen Charaktere, endlich den nothwendigen Connex zwischen Charakter und Handlung, zwischen sittlicher Schuld und tragischer Sühne, den der Verf. unter Berufung auf die monistische Tendenz der Sch.'schen Philosophie, kurz als „Gesetz des tragischen Monismus" bezeichnet und als den eigentlichen metaphysischen Kern aller wahren Philosophie der Tragoedie betrachtet. An Stelle einer Beweisführung tritt natürlich auch hier die magische Beleuchtung, welche durch das Licht jenes Satzes das Leben der Menschen und dessen Abbildung auf der Bühne erfahren. Diesen längsten Abschnitt schliesst der Versuch, durch Sch.'s Metaphysik der allerdings oft genug höchst philiströs verstandenen Forderung nach „tragischer Gerechtigkeit" einen tieferen Sinn abzugewinnen. Die übrigen Abschnitte, welche die Composition der Tragödie, Gedanken und Sprache, Unterschiede zwischen der antiken und modernen Tragoedie behandeln und Urtheile über einzelne Dichter bringen, geben dem gelehrten Verf. Gelegenheit, seine reiche Literaturkenntniss zu zeigen, verlieren sich aber so sehr ins Detail, dass ein knappes Referat nicht zu folgen vermag. Wem geistreich und philosophisch für identisch gilt, der wird auch an diesen Detailfragen die Fruchtbarkeit der Sch.'schen Philosophie erprobt sehen.

Würzburg. Dr. G. Neudecker.

Carl Nohle. Die Staatslehre Plato's in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jena, Ed. Frommann. 1880. (XX., 169 S.) 8°.

Der Zweck des lebendig geschriebenen und geschickt angelegten Werkes ist vornehmlich, die Principien, welche dem politischen Hauptwerk Plato's zu Grunde liegen, in ein helleres und richtigeres Licht zu setzen, als dies nach Ueberzeugung des Verfassers bis jetzt geschehen ist. Um aber für diese Aufgabe die nöthigen Voraussetzungen zu gewinnen, untersucht er zunächst in eingehender Betrachtung die allmälige Ausbildung der politischen Theorien des Philosophen. Der Hauptgedanke, auf den beim Ganzen die Erörterungen abzielen, ist der, dass der platonischen Staatslehre mit Unrecht eine Unterdrückung oder doch Zurücksetzung der Individualität zugeschrieben werde. „Wir sind der Meinung, dass im platonischen Staate der Egoismus der Individualität in keiner Weise eine Schädigung erleidet, dass jeder Theil des Ganzen allein durch das Motiv der Selbstsucht dazu getrieben wird, diejenige Funktion möglichst vortrefflich und mit Erfüllung aller dabei nothwendigen Bedingungen auszuüben, welche ihm in dem Mechanismus des Ganzen zufällt. Nicht das Allgemeine ist im letzten Grunde gesetzgebend, sondern der Wille des Einzelnen.

Solche Auffassung scheint uns nur bei Verkennung der Prinzipien platonischer Philosophie möglich, und was der Verfasser an Beweisgründen für sie vorführt, wird schwerlich Jemanden überzeugen. Es kommt

uns vor, als sei die ganze These weit weniger aus den an und für sich durchaus tüchtigen historischen Studien des Verfassers hervorgegangen als aus einer Hineintragung modern positivistischer Begriffe und Gesichtspunkte in den Gegenstand. Von da aus ist aber unseres Erachtens weder ein philosophisch tiefes noch ein historisch zutreffendes Begreifen des grossen Philosophen möglich. Ist es z. B. wohl richtig, wenn der Verfasser bei einer Prüfung der ethischen Systeme auf den Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus, der nach seiner Ueberzeugung die Geschichte der Ethik bewegt, das ganze Alterthum dem Egoismus zurechnet? Darf man die Eudämonie eines Plato und Aristoteles mit ihrer Unterordnung der Lust unter einen objektiven Lebensgehalt und das, was ein Hobbes unter Glück versteht, im Wesentlichen auf eine Linie stellen? —

Jedoch das Buch geht durchaus nicht in jene eine These auf; es enthält nicht nur in seinen historischen Ausführungen manches Treffliche, sondern es bekundet auch in dem Philosophischen eine gewisse Präcision und Energie des Denkens, namentlich verdient die Art, wie das Mannigfache des Stoffes verbunden und bestimmten klar angegebenen Zielen untergeordnet wird, unumwundene Anerkennung. Wir würden uns freuen, wenn wir den Verfasser auch künftig auf dem Gebiete der alten Philosophie thätig fänden, und noch mehr freuen, wenn wir ihn dann ganz befreit fänden von jenen engen positivistischen Begriffen, die dem Gelingen des vorliegenden Werkes im Wege gestanden haben.

Neu eingegangene Schriften.

Levy, A., Morceaux choisis des philosophes allemands modernes.
Tissot, J., Essai de philosophie naturelle T. I.
Pfleiderer, Edm., Kantischer Kriticismus und englische Philosophie.
Neudecker, G., Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie.
Guyau, M., Vers d'un philosophe.
Hess, G., Abriss der Psychologie.
Robinet, Philosophie positive. (Bibliothèque utile LXVI.)
Renard, G., L'homme est il libre? (Bibliothèque utile LXVII.)
Bergmann, J., Das Ziel der Geschichte.
Betz, H. J., Ervaringswysbegeerte.
Bernays, Jac., Phokion und seine neueren Beurtheiler.
Duboc, Jul., Der Optimismus als Weltanschauung und seine religiös sittliche Bedeutung.
Mainzer, J., Die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft.
Hayem, Arm., L'être social.
Heinze, Max, Bericht über die in den Jahren 1876—1880 erschienenen, auf die nacharistotelische Philosophie bezüglichen Schriften.
Bertram, H., Platon's Alkibiades I, Charmides, Protagoras.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. **Gesammelte Schriften. Encyclopädie. Bibliographie.** Vischer, F. Th., Altes und Neues. 2. Heft. 8. Stuttgart, Bonz und Comp. n. 5 M. — Sigwart, C., kleine Schriften. 1. u. 2. Reihe. 8. Freiburg i. B.,

Mohr. à n. 4 M. 50 Pf., geb. à n. 5 M. 50 Pf. — Wernich, A., die Medicin der Gegenwart in ihrer Stellung zu den Naturwissenschaften und zur Logik. 8. Berlin, G. Reimer. n. 1 M. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1881. 1. Heft. Jan.—März 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Exemplare 2 M. 40 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Leigh, Aston, the story of philosophy. 8. 6s. — Märkel, P., Platos Ideal-Staat. Dargestellt und mit besonderer Rücksicht auf die moderne Zeit beurtheilt. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. n. 2 M. — Dupuis, J., le nombre géométrique de Platon. 8. Paris, Hachette et Co. baar 1 M. 60 Pf. — Teichmüller, G., literarische Fehden im 4. Jahrh. vor Chr. 8. Breslau, Koebner. n. 8 M. — Susemihl, F., de Magnorum Moralium codice Vaticano 1342. 4. Berlin, Calvary. n. 1 M. 20 Pf. — Busse, A., de praesidiis Aristotelis Politica emendandi. 8. Berlin, Mayer und Müller. n. 1 M. 20 Pf. — Ciceronis, M., Tullii, Cato major de senectute. Erklärt v. J. Sommerbrodt. 9. Aufl. 8. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 75 Pf. — Westerburg, E., der Ursprung der Sage, dass Seneca Christ gewesen sei. 8. Berlin, Grosser. 1 M. 50 Pf. — Moeller, W., über die Religion Plutarchs. Rede. 4. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. — Ewald, P., der Einfluss der stoisch-ciceronischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. 8. Leipzig, Bredt. n. 1 M. 20 Pf. — Hauschild. G. R., die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullians. 4. Leipzig, Zangenberg und Himly. 1 M. 50 Pf. — Hauréau, B., Histoire de la philosophie scolastique. Seconde édition. Seconde partie. Tome II. (dernier). 8. 8 fr. — Rieger, M., Dante. (Samml. von Vorträgen. Herausgegeben von W. Frommel und F. Pfaff. 5. Bd. Heft 9. 10.) 8. Heidelberg, C. Winters' Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. — Weiss, J. H., Biographien berühmter jüdischer Gelehrten des Mittelalters. 1. Heft. Rabbi Moses ben Maimon. 8. Wien, D. Löwy. n. 1 M. — Descartes, Discours de la methode et première méditation. Nouvelle édition par Victor Brochard. 12. 2 fr. — Philosophical classics for english readers. Edited by W. Knight. Descartes. By. J. P. Mahaffy. fcp. 3s 6d. — Spinoza's B. de, kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von A. van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt von C. Sigwart. 2. (Titel-)Ausg. 8. Freiburg i. B. Mohr. n. 2 M. — Pollock. F., Spinoza. His life and philosophy, 8. 6s. — Spiess, E., Erhard Weigel, weiland Professor der Mathematik und Astronomie zu Jena, der Lehrer von Leibniz nnd Pufendorf. Ein Lebensbild. 8. Leipzig, Klinkhardt. n. 2 M. — Leibnizens und Huygens' Briefwechsel mit Papin nebst der Biographie Papin's und einigen zugehörigen Briefen und Actenstücken. Bearbeitet von E. Gerland. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlag in Comm. n. 13 M. 50 Pf. — Pfleiderer, E., Kantischer Kriticismus und englische Philosophie. Eine Beleuchtung des deutsch-englischen Neu-Empirismus der Gegenwart als Beitrag zum Centenarium der Kritik der reinen Vernunft. 8. Halle, Pfeffer. n. 2. M. 50 Pf. — Mainzer, J., die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft, aus Humes und Kants theoretischer Philosophie nachgewiesen. 8. Jena, E. Frommann. n. 2 M. 40 Pf. — Werner, K., Kant in Italien. 8. Wien. C. Gerolds Sohn in Comm. n. 4 M. — Frei, H., Aus Lessings Studentenjahren. Historisch-novellistische Skizze. 8. Zürich, Trüb'sche Buchh. n. 60 Pf. — Fürst, J. Lessing's Nathan der Weise. Historisch und philosophisch erläutert. 8. Leipzig, Friedrich. n. 1 M. — Borgius, E., Lessing's Nathan und der Mönch vom Libanon. 8. Barmen, Klein. n. 1 M. 20 Pf. — Feier,

die, von Lessings hundertjährigem Todestage zu Braunschweig. 8. Braunschweig, Schulbuchhandlung. baar 75 Pf. — Geist, H. zwei Lessing-Feste gefeiert in der städtischen Realschule. 1. Ordnung zu Posen. 8. Posen, Rehfeld. n. 1 M. 50 Pf. — Sievers, O., Jean Paul und seine Anschauung von Welt und Leben. Ein Vortrag. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Abhandlungen wissenschaftlichen Inhalts in zwanglosen Folgen. Nr. 3.) 8. Dessau, Barth, Separat-Conto. n. 50 Pf. — Schopenhauer, A., Aphorismes sur la sagesse dans la vie. Traduit fr. pour la première fois par J. Cantacuzene. 8. 5 fr. — Plumacher, O., zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule. 8. Wien, Rosner. n. 2 M. 40 Pf. — Ferrè, P. M., degli universali secondo la teoria rosminiana. 2 vol. 8. L. 8.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Lichtstrahlen aus Ed. v. Hartmann's sämmtlichen Werken. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von M. Schneidewin. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. geb. n. 5 M. — Löber, R., alte Wahrheit in neuer Gestalt. 2. Bd. Sein und Werden. 8. Gotha, Schloessmann. n. 6 M. geb. n. 7 M. 50 Pf. — Hellenbach, L. B., Aus dem Tagebuche eines Philosophen. 8. Wien, Rosner. n. 5 M. — Glaubensbekenntniss eines modernen Naturforschers. 3. Aufl. 8 Berlin, Staude. n. 50 Pf. — Foissac, P., le matérialisme et le spiritualisme scientifiques ou les localisations cérébrales. 2e éd. revue et augmentée. 8. 5 fr. — Höell, R., Was ist Spiritismus oder Spiritualismus? 8. Leipzig, Mutze. 20 Pf. — Wieser, J. F., der Spiritismus und das Christenthum. 8. Regensburg, Pustet. n. 1 M. 20 Pf. — Spir und die Bedeutung seiner Philosophie für die Gegenwart. Vortrag. 8. Leipzig, Findel n. 40 Pf. — Landsberg, J., volksthümliche Philosophie. 1. u. 2. Vorlesung. 8. Berlin, Issleib in Comm. à n. 50 Pf. Inhalt: 1. Die Erklärung. — 2. Der Urgeist. — Schultzky, G. M., das Quadrat der Bildung. Mathematisch-philosophische Erwägungen. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 5 M.

IV. Zur Erkenntnisstheorie und Logik. Spencer, H., first principles 4th edition. 8. 16s. — Neudecker, G., das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. 8. Nördlingen, Beck'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 1 M. 40 Pf. — Heman, C. F., die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandl. Verlags-Conto. n. 3 M. — Jahn, M., die Zeitverhältnisse des Vorstellens und deren Wichtigkeit für den Unterricht. 8. Leipzig, Brandstetter. n. 80 Pf. — Strümpell, L., Grundriss der Logik oder der Lehre vom wissenschaftlichen Denken. 8. Leipzig, Böhme. n. 2 M. 80 Pf. — Jevons, W. Stanley, studies in deductive logic. A manual for Students. Cr. 8. 6s.

V. Zur Naturphilosophie. Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Uebersetzt von J. V. Carus. Lief. 91. 92. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung à n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. S. 306.] — Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Auswahl in 6 Bändeu. Lief. 21 u. 22, 23, 24, 25, 26. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. à n. 1 M. [S. ob, S. 306.] — Darwin, Ch., das Bewegungsvermögen der Pflanzeu. Aus dem englischen übersetzt von J V. Carus. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. n. 10 M. — Perty, M., die sichtbare und die unsichtbare Welt. Diesseits und Jenseits. 8. Leipzig, C. F. Winter'sche Verlagshandlung n. 5. M. — Döllen, N. E., Perpetuum mobile oder Welt, Erde und Mensch. Entwurf einer kosmologischen Stabilitäts-Theorie. 8. Riga, Kymmel. n. 2 M. — Ueber cansalmechanische Entstehung der Organismen. Von Pilgermann 8. Stuttgart, Metzler'sche Buchhandlung, Verlags-Conto in Comm. 1 M. 50 Pf.

VI. Zur Ethik und Culturgeschichte. Alé-Laprunc, Léon, de la certitude morale. 8. 7 fr. 50 cs. — Spencer, H., the study of sociology. Library edition. 9th. edition. With postscript. 8. 10s. 6d.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben von A. Ecker und L. Lindenschmit. 13. Bd. 3. Vierteljahrsheft. 4. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 24 M. — Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns. Red.: J. Ranke u. N. Rüdiger. 1. u. 2. Heft. 4. München, Literarisch-artistische Anstalt. pro cplt. n. 24 M. — Zeitschrift für Ethnologie. Herausgegeben von R. Hartmann, R. Virchow, A. Voss. 13. Jahrg. 1. Heft. 8. Berlin, Parey. pro cplt. n. 20 M. — Vorgeschichte, die, der Ethnologie. 8. Berlin, F. Dümmlers Verlag, n. 2 M. — Crüger, J., Grundriss der Psychologie für den Unterricht und die Selbstbelehrung. 2. Aufl. 8. Leipzig, G. W. Körner Verlag. 1 M. 80 Pf. — Dronke, Beiträge zu einer Seelenlehre vom ethnographischen Standpunkte aus. 8. Trier, Lintz'sche Buchhandlung, Verlag n. 1 M. — Niemann, E., das Recht der Individualität. (Sammlung von Vorträgen. Herausgegeben von W. Frommel und F. Pfaff. 5. Bd. 6. Heft.) n. 80 Pf. — Sully, J., Sensation und Intuition: Studies in Psychology and Aesthetics. 2nd. edition. 8. 10s. 6d. — Besser, L., Was ist Empfindung? Vortrag. 8. Bonn, Strauss. n. 1 M. — Harnisch, F. W., das Leiden beurtheilt vom theistischen Standpunkte. 8. Halle, Niemeyer. n. 2 M. — Hornemann, E., vom Zustande des Menschen kurz vor dem Tode. Aus dem Dänischen. 4. Abdruck. 8. Gotha, Schloessmann. n. 80 Pf. — Briefe, über die Unsterblichkeit der Seele mit einem Anhange merkwürdiger Träume, Ahnungen und Erscheinungen. 2. Aufl. 8. Erlangen, Deichert. n. 2 M. 80 Pf. — Hildebrandt, F. W., der Traum und seine Verwerthung fürs Leben. 8. Leipzig, Gebrüder Senf. n. 50 Pf. — Bäumler, Ch., der sogenannte animalische Magnetismus oder Hypnotismus. 8. Leipzig, F. C. W. Vogel. n 2 M. — Preyer, W., die Entdeckung des Hypnotismus. 8. Berlin, Gebrüder Paetel n. 2 M. 50 Pf.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Vorträge, wissenschaftliche, über religiöse Fragen. 4. Sammlung. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg. n. 1 M. 40 Pf. — Kaftan, J., das Wesen der christlichen Religion. 8. Basel, Bahnmaiers Verlag. n. 8 M. — v. Hagen, E., kritische Betrachtung der wichtigsten Grundlehren des Christenthums. 8. Hannover, Schüssler. n. 4 M.

IX. Zur Philosophie der Geschichte. Nerva, S. E., Dieu dans les cieux, dans la nature et l'humanité, ou la Philosophie positive de l'histoire. Edition augmentée d'une exposition sommaire de la doctrine de l'auteur. 8. 10 fr.

X. Zur Sprachphilosophie. Steinthal, H., Abriss der Sprachphilosophie. 1. Theil. Die Sprache im Allgemeinen. 2. Abtheilung. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. n. 1 M. 50 Pf. [S. ob. S. 123.] — — Zusätze zur 1. Aufl. der Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 8. Ebda. n. 50 Pf. — Bahnsen, J., Aphorismen zur Sprachphilosophie. Vom Standpunkt der Willensmetaphysik. 8. Berlin, Th. Grieben. n. 1 M. — Kussmaul, A., die Störungen der Sprache. (Handbuch der speciellen Pathologie und Therapie. Herausgegeben von H. v. Ziemssen. 12. Bd. Anhang.) 2. Aufl. Leipzig, F. C. W. Vogel. n. 6 M. — Tesch, P., Ursprung und Entwickelung der Sprache. Vortrag. 8. Neuwied, Heuser'sche Verlagshandlung. 60 Pf.

XI. Zur Aesthetik. Deinhardt, J. H., Beiträge zur Dispositionslehre. 3. Aufl. 8. Berlin, Gärtner's Verlag. n. 1 M.

XII. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1881. 1. Heft. Januar bis März. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Exemplare 2 M. 40 Pf. — Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire. Publié par F. Buisson. 12. Série, 2. Partie. 8. Paris,

Hachette et Co. n. 2 M. — Nachrichten, vierteljährliche, von Kirchen- und Schulsachen. Herausgegeben von B. Raven. Jahrg. 1881. Nr. 1. 8. Hannover, Feesche. pro cplt. baar 1 M. 50 Pf. — Schulblatt, evangelisch-lutherisches. Herausgegeben von der deutschen evangelisch-lutherischen Synode von Missouri, Ohio u. a. St. 16. Jahrg. 1881. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. St. Louis, Mo. (Dresden, H. J. Naumann.) pro cplt. n. 5 M. — Schneider, K., Rousseau und Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und französischem Boden. Zwei Vorträge. 3. Aufl. 8. Berlin, Gaertner's Verlag. n. 1 M. — Pestalozzi, H., Lienhard und Gertrud. 2.—5. (Schluss-) Lieferung. 8. Zürich, Schulthess. à 60 Pf. [S. ob. S. 307.] — Pröhle, H., Friedrich Ludwig Jahn's Leben. Neu bearbeitet von C. Euler. 10. Lief. 8. Stuttgart, Krabbe. n. 50 Pf. — Perez, l'éducation dès le berceau. Essai de pédagogie expérimentale. 8. 5 fr. — Laacke, K. Ch. F., Schulgesetz-Sammlung. 2. Theil. 1. Hälfte. 8. Leipzig, Siegismund u. Volkening. pro cplt. n. 2 M. — Nohl, L., unsere geistige Bildung. 2. Ausg. 8. Leipzig, Gebr. Senf. n. 1 M. 50 Pf. — Hagemann, A., was ist Charakter und wie kann er durch die Erziehung gebildet werden? 8. Dorpat, Krüger. n. 75 Pf. — Knecht, F. J., die Lösung der Schulfrage und der Canisiusverein. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 80 Pf. — Mittheilungen aus dem Gebiet des Volksschulwesens. Herausgegeben von H. Brandi. 6. Jahrg. Mai 1881 bis April 1882. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Osnabrück, Wehberg. pro cplt. n. 1 M. 50 Pf. — Hunziker, O., Geschichte der schweizerischen Volksschule in gedrängter Darstellung. 1. Liefg. 2. Hälfte u. 2. u. 3. Liefg. 8. Zürich, Schulthess. n. 3 M. — Jahresbericht, 14., des herzoglichen Lehrerseminars zu Gotha. Herausgegeben von A. Zeyss. 8. Gotha, Thienemann. n. 80 Pf. — Betrachtungen über unser classisches Schulwesen. 8. Leipzig, Abel. 1 M. 50 Pf. — Schwicker, J. H., die ungarischen Gymnasien. Geschichte, System, Statistik. 8. Budapest, Kilian's Universitäts-Buchh. n. 3 M. 50 Pf. — Lindemann, R., Herder und die Realschule unserer Zeit. 4. Löbau, Oliva's Buchh. n. 1 M. 25 Pf. — Universitäts-Kalender, deutscher. 19. Ausg. Sommer-Semester 1881. Herausg. von F. Ascherson. 2 Theile. 16. Geh. u. geb. n. 2 M. 25 Pf. 2 Theile apart n. 1 M. 50 Pf. — Jahrbücher, neue, für die Turnkunst. Herausg. von M. Kloss. 27. Bd. 1. Heft. 8. Dresden, Schönfeld's Verlagshandl. pro cplt. n. 7 M. 50 Pf. — Zenz, A., das Schulturnwesen in Deutschland und der Schweiz und die Jugendwehr in der Schweiz. 8. Wien, Hölder. n. 2 M. — Schettler, O., der Turnunterricht in gemischten Volksschulklassen. 8. Hof, Grau & Co. n. 1 M. 20 Pf.

Philosophische Vorlesungen an den Deutschen Hochschulen

im Sommer-Semester 1881.

(Nachtrag.)

Prag. Rohling: Bibel und Wissenschaft. — Frind: theologia moralis, pars specialis. — Elbl: Schulpädagogik. — Blanda: Schulpädagogik. — Rulf: Rechtsphilosophie. — Loewe: die philosophischen Systeme des Plato und des Aristoteles. — Willmann: Encyklopädie der Pädagogik über A. Komensky's Didactica magna; pädagogisches Seminar. — Stumpf: Metaphysik. — Marty: Logik; Geschichte der neueren Philosophie. — Durdik: Aesthetik der Dichtkunst; Psychologie. — Werunsky: allgemeine Politik (geschichtliche Entwicklung von Staat und Gesellschaft bis zur Gegenwart). — Hilberg: Cicero's Leben und Schriften; philosophische Gesellschaft, griechische Abtheilung, Plutarchi Moralia. — Kämpf: die Ethik der Mischnah. — Lambel: über Lessing's Laokoon.

Wien, Universität. Krückl: theologia moralis, pars altera. — Müllner: philosophisch-theologische Propädeutik, speculativer Theil: Metaphysik, Kosmologie, speculative Anthropologie, natürliche Theologie, eventuell Moralphilosophie; philosophisch-theologische Propädeutik, historischer Theil: Geschichte der christlichen Philosophie. — von Stein: Rechtsphilosophie. — Jellinek: Rechtsphilosophie; Lectüre und Besprechung ausgewählter Capitel politischer Schriftsteller (Fortsetzung: Montesquieu, Rousseau, Burke). — v. Brücke: Physiologie der Stimme und Sprache. — Zimmermann: Logik; Geschichte der Philosophie, IV. Cursus, Gegenwart seit Hegel's Tode. — Vogt: Gymnasialpädagogik; Logik; pädagogisches Seminar; pädagogische Uebungen. — v. Meinong über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit; philosophische Societät; Lectüre und Besprechung von John Stuart Mill's „das Nützlichkeitsprincip". — Masaryk: System der positiven Philosophie von Auguste Comte. — Brentano: ausgewählte metaphysische Fragen; dialektische Uebungen; kritische Besprechung von Spinoza's Ethik. — Gomperz: Geschichte der griechischen Philosophie (vom Tode des Aristoteles bis zur Schliessung der Philosophenschulen). — Klein: über Lessing's Laokoon. — Erich Schmidt: im Seminar für deutsche Philologie Uebungen im Anschluss an Lessing's Hamburgische Dramaturgie. — Minor: Goethe und Schiller 1794—1805.

Recensionen-Verzeichniss.

Adamson, über Kant's Philosophie, übersetzt von Schaarschmidt. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 78, 2 v. Thiele; Literar. Merkur 12 v. Dr. H. Spatzier.)

Apelt, O., Untersuchungen über den Parmenides des Plato. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)

Ardigo, la morale dei positivisti. (La philosophie positive 13, 4 v. G. W[yrouboff].)

Aristotelis, Ethica Nicomachea ed. Ramsauer. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. Susemihl.)

Aristoteles, Ethics, the fifth book by Jackson. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. F. Susemihl.)

Aristotelis Physica rec. C. Prantl. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. Susemihl.)

Aristotelis de arte poetica liber. Rec. Christ. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. F. Susemihl.)

Bain, Erziehung als Wissenschaft. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 78, 2 v. v. Baerenbach.)

Bahnsch, des Epicureers Philodem Schrift *περὶ σημείων* etc. (L. C. 18.)

Benfey, Erinnerungen an Friedrich Fröbel. (L. C. 16.)

Bergmann, Sein und Erkennen. (Dtsche. Literaturztg. 18 v. R. Eucken.)

Bertram, die Unsterblichkeitslehre Plato's. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)

Bertrand, l'aperception du corps humain par la conscience. (Philosophie positive 1881, 5. 6 v. G. Wyrouboff.)

Braun, Th., l'enseignement primaire à l'exposition internationale de Paris de 1878. (Dtsche Literaturztg. 19 v. Bertram.)

Breitinger, les unités d'Aristote. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. F. Susemihl.)

Bruns, Plato's Gesetze. (L. C. 4 v. M. W[o]hlr[a]b.)

Büchner, aus dem Geistesleben der Thiere. (Dtsche. Literaturztg. 13 v. Th. Eimer.)

Caird, an introduction to the philosophy of religion. (Dtsche. Literaturztg. 18 v. O. Pfleiderer.)

Carneri, Grundlegung der Ethik. (Gegenwart 15 v. W. Bolin.)
Cohen, Plato's Ideenlehre und die Mathematik. (Jahresber. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Colsenet, la vie inconsciente de l'esprit. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 2.)
Comte, Einleitung in die positive Philosophie. (L. C. 14.)
Cornelius, zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. (L. C. 14.)
Diels, H., Doxographi Graeci. Collegit etc. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. F. Susemihl.)
Emminger, die vorsokratische Philosophie. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. F. Susemihl.)
Evelin, infini et quantité. (Philosophie positive 1881, 5. 6 v. G. Wyrouboff.)
Fischer, über die Dichterstellen bei Plato. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Fragmenta philosophorum Graecorum ed. Mullach. Vol. III. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 21 v. F. A. Maercker.)
Franke, J. H., die Wissenschaft vom physischen, geistigen und socialen Leben. (Dtsche. Literaturztg. 15 v. A. Krohn.)
Gené, la mort et le diable. (Revue critique 17.)
Glogau, Abriss der philosophischen Grundwissenschaften. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 2.)
Gregoriades, *περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι.* (Jahresb. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Gret, Psychologie der Gefühle in ihrer Geschichte und Hauptgrundlagen. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 2.)
Grote, Aristotle ed. by A. Bain et G. Croom Robertson. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Grün, Culturgeschichte des 17. Jahrhunderts. (L. C. 19.)
Harms, die Philosophie seit Kant. 2. Aufl. (Literar. Merkur 12 v. Dr. H. Spatzier.)
Hatch, the moral philosophy of Aristotle. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. F. Susemihl.)
Henne-am-Rhyn, das Jenseits. (Literar. Merkur 14 v. Dr. H. Spatzier.)
Hoffmann, H., die Erziehung zur Production. (Dtsche. Schulztg. 18, Beil.)
Hunziker, Pestalozzi und Fellenberg. (Dtsche. Schulztg. 18, Beilage.)
Ihm, über den Begriff der Platonischen *δόξα.* (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.
Juliani, quae supersunt ed. Neumann. (Dtsche. Literaturztg. 19 v. G. Heinrici; L. C. 19.)
Kaiser Julian's Bücher gegen die Christen. (Dtsche. Literaturztg. 19 v. G. Heinrici.)
Justini, opera ed. Otto. (Revue crit. 15.)
Kaas, die Lehre des Aristoteles von der Lust. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. F. Susemihl.)
Königs, über Plato's Kunstanschauung. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Kramm, de ideis Platonis a Lotzei iudicio defensis. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Krause, A., populäre Darstellung von Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Literar. Merkur 12 v. Dr. H. Prochaska.)
Kreskas, Chasdai, die Willensfreiheit von Ph. Bloch. (L. C. 21 von H. Str[ack]).
A. Krohn, die Platonische Frage. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss 1879, 12 v. M. Schanz.)
K. Lange. über Apperception. (L. C. 14; Mädchenschule 8.)
Leibniz' philos. Schriften von Gerhardt. (Dtsche. Literaturztg. 17 v. E. Laas.)

Leibnizens und Huyghens Briefwechsel mit Papin v. Gerland. (Beil. z. Augsb. Allg. Ztg. 117.)

Lessing's Laokoon. Herausgeg. v. Blümner. 2. Aufl. (Z. f. Gymnasialwesen 4 v. R. Engelmann.)

H. Lotze, System der Philosophie. 1. Logik. 2. Aufl. (Dtsche Literaturztg. 15.)

Luthardt, die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen. (Liter. Merkur 13 v. Dr. H. Spatzier.)

M. Mendelssohn, Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik. (Gegenwart 13.)

Michelet, Philosophie der Geschichte. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 14.)

Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit. (Gegenwart 20 v. C. Gerhard; L. C. 21.)

I. Müller, specimen novae editionis libri Galeniani qui inscribitur ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται. (Dtsche. Literaturztg. v. W. Studemund.)

Neuhäuser, Aristoteles' Lehre von den sinnlichen Erkenntnissvermögen und seinen Organen. (Jahresber. üb. den Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. Susemihl.)

Perez, l'éducation dès le berceau. (Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 5, 2; La philosophie positive 1881, 5. 6 v. G. Wyrouboff.)

Pesch, institutiones philosophiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis. (Von Sanghorst, Stimmen aus Maria Laach 3.)

Plato's Charmides v. Th. Becker. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)

Platon, il Demonion di Socrate, trad. da Bonghi fasc II. (Rassenza critica di opere filosofiche ecc. I, 1.)

Plato, Philebus ed Badham ed. 2. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)

Pollock, Spinoza. (Vierteljahrsch. f. wiss. Philos. 5, 2.)

Preyer, naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. (L. C. 18.)

Rade, die psychologischen Grundzüge des Unterrichts in der Muttersprache. (Dtsche. Schulztg. 14, Beilage.)

Radebold, das platonische Staatsideal im Zusammenhange. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)

Radestock, Schlaf und Traum. (Liter. Merkur 13 v. Dr. H. Spatzier.)

R. Reinhardt, der Philebus des Plato und des Aristoteles' Nikomachische Ethik. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz u. v. F. Susemihl.)

Ribot, les maladies de la mémoire. (Academy 469; La philosophie positive 1881, 5. 6 v. G. Wyrouboff.)

de Roberty, Sociologie. (La philosophie positive 13, 4.)

Roisel, la substance. (La philosophie positive 1881, 5. 6 v. G. Wyrouboff.)

B. Rothlauf, die Mathematik zu Platon's Zeiten. (Jahresber. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)

Rudolph, die Stellung der Schule zu dem Kampfe zwischen Glauben und Wissen. (Schulbl. d. Prov. Brand. 5. 6 v. K. B[ormann]; Literar. Merkur 13 v. Dr. Fr. Schmid.)

Sandiah, v., Glauben und Wissen v. Ph. Bloch. (L. C. 21 v. H. Strack.)

G. Schneider, das Princip des Masses in der Platonischen Philosophie. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 von M. Schanz.)

G. H. Schneider, der thierische Wille. (Naturforscher 20.)

C. Schulz, die Beweise für das Dasein Gottes und die Gotteserkenntniss. (Gegenwart 17.)

Siebeck, Geschichte der Psychologie. I. (Dtsche. Literaturztg. 20 von B. Erdmann.)

Simchowitz, der Positivismus im Mosaismus. (L. C. 20.)
Stamm, die Staatslehre des Platon und Aristoteles. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft. (L. C. 16.)
Steinthal, gesammelte kleine Schriften. I. (Dtsche. Literaturztg. 14 v. W. Schn.)
Tegge, de vi ac notione dialecticae Aristoteleae. (Philol. Anz. 12.)
Teichmüller, neue Studien zur Geschichte der Begriffe, 3. Heft. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. F. Susemihl.)
Teichmüller, über die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. (Jahresber. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Tissot, essai de philosophie naturelle. (Philosophie positive 1881, 5. 6 v. G. Wyrouboff.)
Uebinger, J., Philosophie des Nicolaus Cusanus. (Dtsche. Literaturztg. 18 v. R. Falckenberg; Ztschr. für Philos. und philos. Kritik 78, 2 v. Richter.)
Uphues, das Wesen des Denkens nach Platon. (Dtsche. Literaturztg 20 v. Ebbinghaus; L. C. v. M. W[o]hlr[a]b.]
Venn, J., Symbolic Logic. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 2.)
Vischer, Th., Altes und Neues, 1. Heft. (Dtsche. Literaturztg. 20 v. E. Zeller.)
Vogel, systematische Encyklopädie der Pädagogik. (Dtsche. Schulztg. Nro. 14. Beilage.)
Volkelt. Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie. (Vierteljschr. für wiss. Philos. 5, 2 v. F. Staudinger.)
Westermayer, der Mythus in Plato's Protagoras. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Wiegand, die wissenschaftliche Bedeutung der Platonischen Liebe. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Wildauer, die Psychologie des Willens, II. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. M. Schanz.)
Wille, über ἔλεος καὶ φόβος in Aristoteles' Poetik. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Philol. 1879, 12 v. F. Susemihl.)
J. Cook-Wilsom, Aristotelean studies, I. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Philol. 1879, 12 v. F. Susemihl.)
Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2. (Dtsche. Literaturztg. 12 v. J. B. Meyer.)
Winkelmann, über die ersten Staats-Universitäten. (Dtsche. Literaturztg. 16 v. Bertram.)
Winter, der Individualismus. (Evang. Kirchenztg. 20.)
Witte, die Philosophie unserer Dichterheroen, Bd. I. (Im neuen Reich 19.)
Wohlrabe, Kant's Lehre vom Gewissen. (L. C. 18.)
Wolf, J., über den pädagogischen Werth des Platonischen und Mendelssohn'schen Phädon. (L. C. 16, 5 v. M. W[o]hlr[a]b.)
Wolff, H., Logik und Sprachphilosophie. (Dtsche. Literaturztg. 13 von Ebbinghaus.)
Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. (Dtsche. Literaturztg. 16 v. B. Erdmann.)
Zeller, Philosophie der Griechen. II, 2. 3. Aufl. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. Susemihl.) III, 1. 3. Aufl. (Dtsche. Literaturztg. 14 v. Susemihl.)
Zeller, über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1879, 12 v. Susemihl.)
Ziller, allgemeine philosophische Ethik. (Krit. Vierteljschr. f. Gesetzgebg. u. Rechtswiss. N. F. 41 v. Geyer.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. von Fichte, redigirt von Herm. Ulrici. Halle. Bd. 78. Heft 2. Dr. E. Pfleiderer, kantischer Kriticismus und englische Philosophie. Letzter Artikel. — J. L. A. Koch, über das Gedächtniss. — E. Westerburg, Schopenhauer's Kritik der kantischen Kategorienlehre (2. Hälfte). — Recensionen: Dr. G. Thiele, Rob. Adamson, über Kant's Philosophie, übersetzt von C. Schaarschmidt. — Prof. Dr. A. Richter, die neuesten Darstellungen der Philosophie des Nicolaus von Kues (I. Joh. Uebinger. IIa und b. — Dr. Rich. Falckenberg). — Fr. v. Baerenbach, Alex. Bain, Erziehung als Wissenschaft. — H. Ulrici, Moses Mendelssohn's Schriften zur Philosophie u. s. w., herausg. v. Dr. M. Brasch. — Bibliographie.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausg. v. R. Avenarius. Heft II. E. Laas, Vergeltung und Zurechnung (1. Artikel). — F. Tönnies, Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes (4. Artikel). — E. Kraepelin, über Trugwahrnehmungen (1. Artikel). — A. v. Leclair, kritischer Idealismus und Positivismus. Eine Entgegnung. — H. Vaihinger, Erwiderung. — Anzeigen: F. Staudinger, Volkelt, Joh. Imm. Kant's Erkenntnisstheorie u. s. w. — Selbstanzeigen (Colsenet, Glogau, Groth, Pescz, Pollock, Vian). — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen. — Notizen.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1881. No. 5. — J. Darmesteter, les cosmogonies aryennes. — Charpentier (T.-V.), philosophes contemporains, M. Cournot. — Dr. G. le Bon, problèmes anthropologiques. I. La question des criminels. — Dr. Ch. Richet, la mémoire élémentaire. — Analyses et comptes rendus: Letourneau, la sociologie d'après l'ethnographie. — Mac Cosh, the emotions. — Notices bibliographiques: E. de Campou, Théorie des quantités négatives. — F. Labour, M. de Montyon. — G. Canestrini, la teoria di Darwin. — Correspondance: MM. P. Tannery et F. Evellin: sur l'Infini mathématique.

Berichtigung.

Herr Director Dr. Döring macht in einer Zuschrift darauf aufmerksam, dass in der Besprechung seiner Schrift „Grundzüge der allgemeinen Logik" Nr. 3 der Monatshefte S. 153 Z. 7 v. u. statt complete zu lesen sei: complexe; S. 156 in der Mitte statt apodiktisch: apodeiktisch.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation.

Dass die Bejahung und die Verneinung Eines und desselben einander ausschliessen und folglich nicht vereinigt werden können, das ist eine Gewissheit, die mit dem Wesen des Denkens so wesentlich und unmittelbar verbunden ist, dass sie, wenn gleich nicht als allgemeines Gesetz formulirt, sich dem Menschen aufdrängen muss, sobald er zu denken und zu reden anfängt. Freilich müssen wir Locke völlig beistimmen, wenn er behauptet, die Kinder erkennen den Unterschied zwischen Süss und Bitter, lange ehe sie irgend eine Vorstellung eines allgemeinen Denkgesetzes haben; das aber erkennen sie unmittelbar, dass der Mangel eines verlangten Gegenstandes nicht dessen Besitz ist, und dass, was man ihnen verweigert, ihnen nicht gegeben wird. Die Frage, ob diese Erkenntniss a priori oder a posteriori sei, ist hierbei untergeordneter Art und lässt sich nicht einfach beantworten. Da wir uns des Unterschieds zwischen verschiedenen Gegenständen ebenso wie des zwischen dem Mangel und dessen Befriedigung erst durch die Erfahrung bewusst werden, so ist allerdings die Erfahrung eine nothwendige Bedingung, ohne welche das Gesetz des Widerspruchs niemals zum Bewusstsein kommen würde; ein Wesen, das niemals irgend einen Unterschied empfände, würde weder dieses noch irgend ein anderes Gesetz erkennen. Ebenso gewiss ist es aber andererseits, dass wir, um überhaupt zu denken und zu erkennen, Bestimmtheiten und Gegenstände von einander unterscheiden müssen; und schon in diesem Unterscheiden ist das fragliche Gesetz enthalten, wenn auch Anfangs nur dunkel, als ein

Bewusstsein, dass das Unterschiedene unterschieden ist, d. h. dass die irgendwie Unterschiedenen nicht in derselben Rücksicht identisch sind.

Aber, wenn gleich, dem Vorigen zu Folge, ein unmittelbares und unentwickeltes Bewusstsein des Satzes des Widerspruchs in allem Denken enthalten ist, so ist doch ein weiter Weg von hier bis zur Aufstellung desselben als eines ausdrücklich formulirten Denkgesetzes. Noch in der ältesten griechischen Philosophie war die Aufmerksamkeit zu sehr der Natur zugekehrt, um die Reflexion des Denkens auf sich selbst zu verstatten, welche die unumgängliche Bedingung jener Formulirung ist. Die erste Veranlassung derselben scheint negativer Art gewesen zu sein, d. h. durch eine Lehre, welche jene Bestimmtheit und Festigkeit des Denkens, die eben durch das fragliche Gesetz erzielt wird, ganz zu vernichten drohte. Der tiefe Denker Heraklit war, wahrscheinlich durch Beobachtung der Welt der Erfahrung, zu dem Gedanken geführt worden, dass es in der Welt nichts Festes und Bestehendes gebe, dass Alles fliesse, Alles verändert werde und Nichts bleibe. „Alles wird aus Jedem und Jedes aus Allem in unaufhörlichem Wechsel." Hiermit ist zum ersten Male die grosse Wahrheit ausgesprochen, dass die Welt sich in Gegensätzen bewegt. „Das Eine, von sich selbst getrennt, einigt sich immer mit sich selbst; das Entgegengesetzte fügt sich zusammen, aus den Unterschiedenen entsteht die schönste Harmonie und Alles wird durch Streit. Denn ohne tiefe und hohe Töne wäre keine musikalische Harmonie, noch die lebendigen Wesen ohne den Gegensatz des Männlichen und des Weiblichen." Man muss den tiefen, genialen Blick bewundern, der sich in diesen und überhaupt in allen Sätzen Heraklits ausspricht. Die ganze neuere Naturwissenschaft hat sie bestätigt, wie auch sein Satz: „die gerade und die krumme Linie sind eine und dieselbe, der Weg der Schraube ist gerade und krumm", freilich in paradoxer Form, eine Wahrheit antecipirt, die von der wissenschaftlichen Forschung bestätigt worden ist, indem die Schrauben-(Spiral-)form als der allgemeine Typus jeder, sowohl geistigen als natürlichen Entwickelung betrachtet wird. Noch in unseren Tagen konnte

ein grosser Philosoph ausrufen: „es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen."

Aber diese Philosophie konnte selbst nicht dem Gesetz entgehen, das sie als allgemeines Weltgesetz ausgesprochen hatte — dem Gesetze des Werdens und Vergehens — sie musste untergehen, um in neuer, veredelter Form von Neuem aufzuerstehen. Und zwar war ihr Untergang verschuldet durch die abstracte Form, in welcher sie die von ihr verkündigte Wahrheit ausgesprochen hatte. Schon damit man von einem Werden, einem Uebergehen der Entgegengesetzten in einander reden könne, wird vorausgesetzt, dass sie in irgend einer Rücksicht unterschieden seien. Hebt man dagegen jeden Unterschied auf, so wird dadurch nicht nur die Bewegung selbst vernichtet [1]), sondern auch jedes Denken; denn das Denken ist wesentlich Unterscheiden und Beziehung des Unterschiedenen auf einander. Diesen Umstand hatte Heraklit übersehen. Ein Bestehendes hatte er freilich in dem allgemeinen Fluss der Dinge angenommen: die allgemeine Ordnung des Werdens, näher bestimmt als die beiden Wege nach Unten und nach Oben. Indem er aber aussprach, dass diese beiden Wege ein und derselbe wären, hob er auch diesen Unterschied auf; da er ohnedies selbst angenommen hatte, dass Alles fliesse, so lag die Schlussfolge ganz nah, nicht einmal die allgemeine Ordnung als bleibend zu betrachten. Von einer wissenschaftlichen Methode konnte überhaupt in der damaligen Philosophie nicht die Rede sein; und bei Heraklit war sie überdies durch sein Princip unmöglich gemacht. Seine Sätze erschienen daher als orakelmässige Paradoxe ohne Beweis, höchstens mit Hinweisung auf Beispiele aus der Erfahrung. Bei seinen Anhängern, die ohne die Tiefe des Meisters zu besitzen seine Lehre nur als eine von aussen gegebene bekommen hatten, musste diese bald in gedankenloses Geschwätz entarten. Plato gibt im Theätet eine ergötzliche Schilderung dieser Anhänger des Ephesiers, von denen er sagt, dass man mit ihnen eben so wenig als mit den Rasenden ein vernünftiges Gespräch führen könne, und

1) Aristot. Metaph. 1010 a. 35.

dass sie sich wohl hüten, irgend etwas Festes übrig zu lassen, weder in der Rede, noch in ihren eigenen Seelen.

Schon vor Heraklit hatte Xenophanes der Eleate den Satz ausgesprochen, dass Alles Eins sei und dieses Eine sei Gott. Sein Schüler Parmenides führte diese Lehre weiter aus, indem er von der theologischen Form, welche sie bei Xenophanes hatte, zu einer logischen überging und aus dem Begriffe des Seienden die Einheit des Alls zu beweisen suchte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Parmenides die Lehre Heraklits gekannt habe; jedenfalls warnt er in seinem Lehrgedichte vor der Ansicht der tauben, blinden und stumpfsinnigen Menschen, denen Sein und Nichtsein dasselbe ist und Alles herum läuft (*πάντων παλίντροπός ἐστι κέλευθος*)[2]. Bei Parmenides finden wir die erste bestimmte Darstellung des Satzes des Widerspruchs in dem bekannten Grundsatze: „das Seiende ist und das Nichtseiende ist nicht", so wie auch in seiner ausdrücklichen Verwerfung der entgegengesetzten Ansicht. In der Durchführung jenes Grundsatzes ging aber Parmenides zu einem Extrem fort, das nicht weniger als das Heraklitische die Möglichkeit alles Denkens und Wissens aufhob. So wahr es ist, dass Sein und Nichtsein, absolut gedacht, einander widersprechen, so wahr ist es auch, dass mit dem Seienden ein relatives Nichtsein vereinbar ist, das eben in dem Unterschied desselben von allem anderen Seienden besteht. Und dieses nicht nur in der Bedeutung, dass wir, beide vergleichend, finden, dass das Eine nicht das Andere ist, sondern auch so, dass jedes Seiende an sich, d. h. unabhängig von unserer vergleichenden Reflexion, von Anderem wesentlich unterschieden und ebenso wesentlich mit ihm verbunden ist[3]. Dieses ist eben die Wahrheit jener Einheit des Entgegengesetzten, welche der Grundgedanke der Heraklitischen Lehre war, aber von Parmenides völlig geläugnet wurde. Hierdurch wurde es ihm nothwendig, von dem Seienden jede Bewegung, jedes Entstehen und Untergehen, jede Vielheit und jeden Unterschied auszuschliessen. „Das Seiende

2) Mullach, Fragmenta. S. 119.

3) Der letztere Satz wird im Folgenden ausführlicher entwickelt werden.

ist nicht gewesen, noch wird es sein, sondern es ist immer, ganz und ungetheilt. Denn welche Entstehung wolltest du ihm suchen oder woraus sollte es sich vergrössern? Aus dem Nichtseienden, darfst du nicht sagen oder denken, denn es ist weder sagbar noch denkbar. Das Seiende ist ferner eines, zusammenhängend und untheilbar, nicht hier mehr, dort weniger, denn es gibt kein Nichtseiendes, das es verhindern könnte zusammenzuhängen." Dieser ganze Beweis gründet sich auf ein Verkennen des Begriffes der Relation; er fällt, indem dieser Begriff festgehalten wird. Aber um die Bedeutung der Relation zum Bewusstsein zu bringen, gab es kaum ein besseres Mittel als sie wie Parmenides ganz wegzuwerfen und dann die Folgen dieses Wegwerfens mit unerbittlicher Consequenz darzustellen; und so wurde die Dialektik des Parmenides, freilich gegen die Absicht ihres Urhebers, ein indirecter Beweis für die Wichtigkeit jener von ihm verkannten Kategorie.

Durch diese Argumentation hatte sich Parmenides in offenbaren Widerspruch gegen die gesammte Erfahrung gesetzt; indessen ist dieses gewissermassen jeder Philosophie gemeinsam, den reinen Empirismus nicht einmal ausgenommen. Namentlich war die ῥοή Heraklits nicht weniger als das unbewegte Seiende des Parmenides der Erfahrung widersprechend. Noch schlimmer war es aber, dass dieser unerbittliche Vertreter des Gesetzes des Widerspruchs dem Loos nicht entgehen konnte, sich selbst zu widersprechen. Denn jenes Nichtseiende, das weder denkbar noch sagbar sein sollte, war doch eben in seinem Leugnen desselben ebenso wohl gedacht als ausgesprochen — freilich als nur scheinbar, in der Meinung der unvernünftigen Menschen, seiend, aber doch als seiend. Wenn es in keiner Hinsicht ein Nichtseiendes gab, so könnte es auch keinen Schein, keine falsche Vorstellung geben. Wenn Parmenides im zweiten Theil seines Lehrgedichts eine förmliche Theorie des Scheins aufstellte, so war dieses in der That nur ein Durchführen des Widerspruchs, der schon im ersten Theil enthalten war.

Weder von dem Standpunkt des Heraklit noch von dem des Parmenides war also ein zusammenhängendes und wider-

spruchsfreies Denken möglich; beide mussten folgerecht in die Sophistik auslaufen. Dieses geschah einerseits durch Protagoras, der aus der ῥοὴ Heraklits folgerte, dass es kein anderes Wissen gebe, als die wechselnden Empfindungen, andererseits durch Gorgias, der mit ächt eleatischer Dialektik bewies, dass Nichts sei, und dass auch wenn etwas wäre, es doch weder gedacht noch ausgesprochen werden könnte. Von den ungereimten und sinnlosen Fehlschlüssen, welche den jüngern Sophisten zugeschrieben werden, gründen sich mehrere auf eleatischen Voraussetzungen z. B. Wer lügt, der sagt was nicht ist; dem Nichtseienden kann man aber Nichts thun; also ist es unmöglich zu lügen. Wer etwas weiss, der weiss Alles; denn er kann nicht zugleich wissend und nichtwissend sein. Wer Vater ist, ist Aller Vater; denn sonst wäre er zugleich Vater und Nicht-Vater. Wie werthlos auch diese Sophismen an sich selbst sind, so gründen sie sich doch alle auf demselben Uebersehen des Begriffes der Relation, das wir schon in der Parmenideischen Formulirung des Gesetzes des Widerspruchs gefunden haben; nur wird dieser Fehler noch augenfälliger bei Begriffen, die (wie Vater und wissend) offenbar ihre ganze Bedeutung nur durch die Relation haben. Auch gingen die Sophisten, nachdem die Bahn einmal gebrochen war, noch weiter, indem sie auch verschiedene Bedeutungen desselben Wortes u. s. w. benutzten, um aus ihnen ungereimte Folgerungen zu ziehen.

Es ist selbstverständlich, dass Trugschlüsse wie die letztgenannten nicht im Ernst benützt werden konnten, um die Wahrheit zu erkennen. Um so viel grösser war die Gefahr des völligen Aufhörens der Philosophie durch ihre Entartung zu einer Art geistiger Fechterkunst, deren einziger Zweck war, den Gegner durch pfiffige Kunstgriffe zum Schweigen zu bringen. Um diesem vorzubeugen, war es nothwendig, dass das Parmenideische Gesetz: „das Seiende ist und das Nichtseiende ist nicht", nach Inhalt und Umfang näher bestimmt wurde. Einen Versuch dieser Bestimmungen finden wir in dem Platonischen Dialog Sophistes, wo gezeigt wurde, dass auch das Nichtseiende gewissermassen ist, freilich nicht als absolutes, jedes Sein ausschliessendes Nichtsein (ἐναντίον τοῦ ὄντος [258D]),

aber als der jedem Seienden einwohnende Unterschied, durch welchen ein jedes, eben weil es ist was es ist, jedes Andere nicht ist. Oder, anders ausgedrückt, bei jedem Seienden sind zwei verschiedene Ansichten oder Gesichtspunkte zu unterscheiden: dessen Sein an sich und dessen Beziehung zum Anderen. Von der ersten Seite betrachtet ist es ein Seiendes, (mit sich) identisch, von der anderen dagegen ein Nichtseiendes, mit Anderem nicht-identisch. Diese entgegengesetzten Bestimmungen sind in Einem und demselben völlig vereinbar, weil sie ihm nicht in derselben Rücksicht (*οὐχ ὁμοίως*)[4]) beigelegt werden. Hier leuchtet schon die Aristotelische Auffassung des Gesetzes des Widerspruchs hervor, und dadurch sind sowohl der Eleatismus als die sophistischen Spitzfindigkeiten im Grunde widerlegt[5]).

Es liegt ausser dem Zweck dieser Betrachtung, zu untersuchen, ob der Sophistes von Plato selbst verfasst sei oder

4) Plato, Sophist. p. 256.

5) Dass Plato in seinen Schriften stets die Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs voraussetzt (wie besonders Hartmann in seiner Kritik der dialektischen Methode S. 7 bemerkt hat), ist keineswegs zu leugnen; aber die Stellen, auf welche sich Hartmann beruft, enthalten zum Theil eine Einmischung des Satzes vom zureichenden Grunde oder der Ideenlehre, wodurch die wahre Bedeutung des Satzes verunreinigt wird. So z. B. die auch von Herbart (W. W. I. 80) angeführte Stelle im Phädo (103. C): *μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι*. Hier deutet schon das Futur *ἔσεσθαι* an, dass nicht nur das Sein, sondern auch das Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten geleugnet wird; und dieses geht noch deutlicher hervor aus den vorhergehenden Worten: *ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο*. Ferner aber wird in diesen Worten *αὐτὸ τὸ ἐναντίον* ausdrücklich von dem *πρᾶγμα ἐναντίον* unterschieden. Nur in Betreff des ersteren wird ausdrücklich und unbedingt behauptet, dass es nimmer sein Gegentheil werden oder darin übergehen kann: die Wärme an sich kann nimmer kalt, das Leben an sich nimmer todt werden. Dagegen können die Dinge, die wegen ihrer Theilnahme an der Wärme oder dem Leben warm oder lebendig genannt werden, in's Gegentheil übergehen, wenn sie nicht etwa so beschaffen sind, dass sie, so lange sie sind, eine gewisse Form behalten, wie z. B. das Feuer die Wärme und die Seele das Leben (*ἔχει τὴν ἐκείνου μόρφην ἀεὶ ὅταν περ ᾖ*). Eine andere, ebenfalls von Hartmann angeführte Stelle (Rep. 436 B) bezieht sich ausdrücklich auf ein *ποιεῖν ἢ πάσχειν*, also auf das Verhältniss der Causalität, und setzt also allerdings den Satz des Widerspruchs voraus, ohne ihn jedoch bestimmt zu formuliren.

nicht. Die darin gegebene Widerlegung des Eleatismus und der Sophistik würde auch im letzteren Falle gültig sein; nur wäre es zweifelhaft, ob sie älter oder jünger wäre als die von Aristoteles gegebene. Jedenfalls müssen wir anerkennen, dass in anderen platonischen Dialogen, besonders der Republik und dem Timaeus, die Auffassung des Nichtseins sich weit mehr dem Eleatismus nähert, indem hier nicht von einem den Ideen innewohnenden Nichtsein gesprochen wird, sondern vielmehr die Ideenwelt als das wahrhaft Seiende nicht nur der Materie als dem Nichtseienden, sondern auch der Sinnenwelt als dem Mittleren zwischen Beiden entgegengesetzt wird.

Möge aber der Sophistes früher oder später als die Metaphysik des Aristoteles sein — so viel ist gewiss, dass die exakte Formulirung des Satzes des Widerspruchs als eines allgemeinen Denkgesetzes erst in dieser vorkommt. „Unmöglich ist es", heisst es hier, „dass Dasselbe Demselben zukomme und nicht zukomme zugleich und auf dieselbe Weise, und was wir sonst noch hinzubestimmt haben, sei hinzubestimmt wegen der logischen Spitzfindigkeiten" [6]). Dieser Zusatz, der zum grösseren Nachdruck noch einmal wiederholt wird [7]), bezieht sich nach dem Scholion Alexander's von Aphrodisias auf die Kunstgriffe, mittels welcher die Sophisten den Schein eines Widerspruches auch da hervorzubringen pflegten, wo dieser nicht vorhanden war, und welche Aristoteles in seiner Schrift de sophisticis elenchis abgewiesen hat, indem er die Bedingungen der logischen Widerlegung näher angegeben. Diese Bedingungen sind, insofern sie sich auf das fragliche Gesetz beziehen, dass die sich widersprechenden Annahmen im streng-

6) *Πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας* Met. *Γ.* 3. 1005. b. 19 folg. Bemerkenswerth ist, dass auch im Sophistes (256 A) das verwandte Wort *δυσχεραίνειν* vorkommt in einem Ausdruck, der sich ebenfalls auf die Sophisten und ihre falsche Anwendung des Gesetzes des Widerspruchs bezieht (*τὴν κίνησιν δὴ τ' ταὐτὸν τ' εἶναι καὶ μὴ ταὐτὸν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον*). Nimmt man hinzu Gorg. 450 E. (*εἰ βούλοιτο δυσχεραίνειν ἐν τοῖς λόγοις*), so wird es wahrscheinlich, dass auch das Wort *δυσχέρεια* in der angeführten Stelle von Aristoteles die logischen Kunstgriffe der Sophisten bezeichnet.

7) A. O. 1005 b. 27. *Προσδιωρίσθω δ' ἡμῖν καὶ ταύτῃ τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα.*

sten Sinne eines und dasselbe gelten, nicht nur dem Namen, sondern der Sache nach, in derselben Hinsicht, auf dieselbe Weise, in derselben Beziehung und in Bezug auf dieselbe Zeit [8]). Mit dieser Beschränkung ist der Grundsatz, welcher die Möglichkeit des Widerspruchs leugnet, nach Aristoteles das festeste aller Principien. Und zwar zunächst in ontologischer Bedeutung (dass eines und dasselbe nicht zugleich sein und nichtsein könne); mit dieser ist aber unmittelbar die logische Bedeutung verbunden, dass Niemand annehmen könne, Dasselbe sei zugleich und in derselben Weise und sei nicht [9]). Jener Satz könne nicht direkt bewiesen werden, weil er selbst die unentbehrliche Bedingung jedes Beweisens sei; dagegen könne dessen Wahrheit apagogisch bestätigt werden, indem man zeigt, dass er auch von dem Leugner desselben vorausgesetzt werde, indem er ein Urtheil ausspricht.

Die von Aristoteles gegebene Formulirung des Satzes des Widerspruchs ist im Ganzen für die spätere Wissenschaft massgebend geworden. Die vielen Beschränkungen tragen in

8) Scholia in Aristotelem ed. Acad. Boruss. 651 b. 23. Vgl. De sophisticis elenchis S. 167 a. 23.

9) Nach Sigwart (Logik I S. 146) hat Aristoteles mit dem Satze des Widerspruches unmittelbar nur die Natur unseres Denkens treffen wollen; dieses soll sich sogar schon daraus ergeben, dass die Verneinung nur in einer über das Seiende hinausgehenden Bewegung unseres Denkens wurzele. Wir lassen vorläufig diese nominalistische Auffassung des Begriffs der Negation dahingestellt sein; so viel ist doch gewiss, dass sie nicht die des Aristoteles ist, wie schon aus dem Begriffe der στέρησις hervorgeht. Nach Aristoteles ist überdies die Wahrheit unserer Urtheile wesentlich dadurch bedingt, dass sie das verbinden, was in den Sachen verbunden, und das trennen, was in ihnen getrennt ist (Met. Θ. 10. 1051. b. 2); in den Sachen selbst ist also die Getrenntheit, die wir im negativen Urtheil von ihnen prädiciren. Und er setzt ausdrücklich hinzu: „nicht weil wir richtig glauben, Jemand sei weiss, ist er weiss, sondern weil Jemand weiss ist, reden wir wahr, wenn wir sagen, er sei weiss." Die Uebereinstimmung mit der objectiven Natur der Dinge ist es also nach Aristoteles, was unseren Gedanken ihre Wahrheit gibt. Uebrigens bemerkt Sigwart richtig, dass bei Aristoteles die subjective (logische) und die objective (metaphysische) Ausdrucksweise für den Satz des Widerspruchs im Grunde dasselbe sagen; dieses ist aber nur denkbar unter der Bedingung, dass die Bedeutung des Satzes ebenso sehr objectiv als subjectiv ist.

der Erörterung des Aristoteles scheinbar den Charakter der Zufälligkeit; in der Hauptstelle sind sie nicht einmal bestimmt angegeben, sondern nur angedeutet; noch weniger findet man den Grund angegeben, warum eben diese und nicht andere oder mehrere gelten sollen. Aber der leitende Gedanke ist leicht erkenntlich und in den Worten τὸ αὐτὸ, τῷ αὐτῷ und κατὰ τὸ αὐτὸ enthalten, wenn nur diese Worte in ihrer engsten Bedeutung festgehalten werden. Mit anderen Worten: alle die angedeuteten Bestimmungen πρὸς τὰς λογικὰς διχοφορείας bezwecken nur, die strenge Identität oder Einerleiheit des als seiend und als nicht-seiend (resp. zukommend und nicht zukommend) Gesetzten als Bedingung des undenkbaren Widerspruchs hervorzuheben; sie können als selbstverständlich aus der Formel wegfallen, wenn nur jene Identität genau festgehalten wird, wie sie auch gewöhnlich bei den Späteren, höchstens mit Ausnahme der Zeitbestimmung, ausgelassen worden sind. Für die Specialwissenschaften hat auch dieses Weglassen keinen Nachtheil verursacht; so ist es z. B. kaum irgend einem Mathematiker eingefallen, den Kreis darum undenkbar oder widersprechend zu finden, weil er, nachdem man ihn von Innen oder von Aussen betrachtet, concav und convex (d. h. nicht concav) ist, noch einem Naturforscher die Wirklichkeit der Petrefakte zu leugnen, weil sie organisch und zugleich nicht organisch sind, indem die Anschauung und die auf diese sich stützende Reflexion hier deutlich zu erkennen geben, in welcher Weise die entgegengesetzten Bestimmungen verknüpft sein können. Dagegen ist die Philosophie, indem sie, die Welt der Erscheinung überschreitend, zum Erforschen des jeder Erfahrung unzugänglichen Wesens fortgeht, eben durch das Vernachlässigen der Aristotelischen Beschränkungen der Versuchung ausgesetzt, die nur formale Bedeutung des Satzes des Widerspruchs in eine reale zu verwandeln und dadurch ein scheinbares Wissen zu erschleichen.

Denn es ist wohl zu bemerken, dass der Satz des Widerspruchs, wie er von Aristoteles richtig bestimmt ist, keineswegs ein materiales, sondern nur ein formales und negatives Kriterium der Wahrheit ist. Er besagt nur, dass keinem

Gegenstande ein Prädikat zukommen kann in demselben Sinne, in welchem es ihm nicht zukommt. Um aber mit dessen Hülfe etwas von einem Gegenstande bestimmen zu können, müssen wir den Gegenstand oder jedenfalls etwas auf ihn Bezogenes schon kennen; wir haben an dem Satze nur ein (allerdings unentbehrliches) Regulativ bei der Prüfung und der Analyse jedes Inhalts unserer Erkenntniss, aber nicht eine Quelle, aus der allein wir, sei es auch den geringsten Erkenntnissstoff, holen könnten.

Dass diese nur negative und formale Bedeutung des Satzes in eine reale und positive verwandelt worden ist, dazu hat wesentlich die von Parmenides und von Plato selbst in der Republik und dem Timaeus stammende Auffassung des Begriffs des Seins beigetragen. Eigentlich enthält dieser Begriff nur das Gemeinschaftliche in Allem, was wir als Seiendes denken; es ist also ganz abstract und leer. Man könnte es mit Herbart als absolute Position bezeichnen, wenn nicht dieser Ausdruck eben bei Herbart eine falsche Deutung bekommen hätte, indem die absolute Position in Gegensatz zur relativen, von Anderem abhängigen Position gesetzt wurde. Denn der Begriff des Seins als solcher verhält sich zu jedem Gegensatze, auch dem zwischen absolutem und relativem Sein völlig indifferent; das Relative, der Schein, ja sogar das Nichtseiende, insofern es ein Gegenstand unseres Denkens ist, ist ein Seiendes nicht weniger als das Absolute. Wir haben oben bemerkt, dass dieses auch schon in dem Platonischen Sophistes anerkannt ist; dass aber in der Republik und dem Timaeus eine andere Auffassung hervortritt, indem die Ideenwelt als *τὸ παντελῶς ὄν, τὸ εἰλικρινῶς ὄν, οὐσία* [10]), der Sinnenwelt als dem Mittleren zwischen Sein und Nichtsein entgegengesetzt wird. Und dieses nicht einmal so, dass jenes Mittlere nur eine scheinbare Existenz hätte; vielmehr wird der Schein und die Unfähigkeit, das rein Seiende zu erkennen, ausdrücklich aus der Verbindung der Seele mit jenem Mittleren abgeleitet [11]). Nach der in den letztgenannten Dialogen ausgesprochenen

10) Rep. 477 A. Tim. 29 C.

11) Phädo 66 B. Vergl. Zeller, Philos. der Gr. II. 1. 618 (3. Aufl.).

Ansicht gibt es also ein doppeltes Sein; das vollkommene, das jedes Nichtsein ausschliesst, und das unvollkommene sinnliche, das von Sein und Nichtsein gemischt ist. Diese Ansicht wurde unter Mitwirkung des Neuplatonismus auf die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit fortgepflanzt; und neben der Aristotelischen, rein logischen und für die exacten Wissenschaften allein gültigen Auffassung des Widerspruchs, nach welcher dieser weder sein noch gedacht werden konnte, ging also noch eine andere, ontologische, nach welcher jede Verknüpfung des Seins und des Nichtseins aus dem absolut Seienden ausgeschlossen war, während dagegen das Endliche, als aus Sein und Nichtsein bestehend, ein existirender Widerspruch war. Folgerecht durchgeführt, musste freilich diese letztere Ansicht dahin führen, nicht weniger das Sein als das Nichtsein von Gott zu negiren; und diese Wendung begegnet uns in dem Satze des Proklus, dass das ursprüngliche Eine nicht ein ὄν, sondern ein ἐπέκεινα τοῦ ὄντος [12]) sei, und ferner in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, wo sich die christliche Mystik mit neuplatonischer Speculation vermählte. Hier wird Gott ausdrücklich als das Ueberseiende und als die Einheit aller Gegensätze bestimmt. Wir werden später sehen, wie diese Auffassungsweise, die zunächst nur bei einigen Mystikern Beifall fand, sich auch in der eigentlichen Philosophie geltend machte.

Ein Beispiel der ursprünglich von Parmenides stammenden Auffassung, nach welcher jedes Nichtsein von dem in Wahrheit Seienden ausgeschlossen war, gibt uns der Begriff des ens realissimum in der alten Metaphysik — „ein Wesen, in dessen Bestimmung von allen entgegengesetzten Prädikaten eines angetroffen wird, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört“ [13]). Die Gesammtheit denkbarer Eigenschaften und Bestimmtheiten wird hier in zwei grosse Klassen eingetheilt, von denen die eine ein Sein, die andere ein Nichtsein ausdrückt. Die Beobachtung, dass gewisse in der Erfahrung vorkommende Eigenschaften, z. B. Licht, Wärme, Leben, eine

12) Procli commentarii in Parmenidem VI. 44.
13) Kant, Kr. d. r. V. ed. Rosenkr. S. 450.

Vollkommenheit, andere dagegen, wie Finsterniss, Kälte, Tod, nur den Mangel oder die Abwesenheit jener Vollkommenheit zu enthalten scheinen, hat ohne Zweifel dazu beigetragen, diese Auffassungsweise zu erhalten. Es zeigt sich indessen bei näherer Betrachtung, dass auch diese letzteren Bestimmtheiten nicht ausschliesslich negativ sind, sondern eine, nur der vorigen entgegengesetzte, Realität enthalten. Die Finsterniss z. B. ist nur dadurch da, dass die Lichtstrahlen von einem Körper (z. B. der Erde) abgesperrt oder wenigstens in einem nicht leuchtenden Medium verbreitet werden. Und noch mehr; das Licht selbst würde uns unsichtbar bleiben ohne die camera obscura des Auges. Zählt man noch hinzu die Fälle, wo entgegengesetzte Erscheinungen sich in keinerlei Weise auf einen blossen Mangel der Realität zurückführen lassen, so zeigt es sich offenbar, dass die oben genannte Eintheilung keineswegs durch die Erfahrung bestätigt wird. Für die Reflexion war sie indessen ein allzu bequemes Mittel, alle Gegensätze in der Welt auf ein Mehr oder Weniger von Realität zu reduciren, zumal da man durch diese Reduction ein Mittel fand, das Dasein Gottes zu beweisen. Wenn aller Gegensatz in der Welt nur aus einem Mangel von Sein oder Realität herrührte, so brauchte man nur jenen Mangel zu ergänzen, um den Begriff Gottes zu erreichen. Dass diesem Begriffe die Realität nicht abgehen konnte, war eine selbstverständliche Folge, da er eben der Inbegriff aller Realität war. Schwieriger war es allerdings, diesem Gotte Persönlichkeit, Denken und Wollen zuzuschreiben; jedoch half man sich gewöhnlich mit der Annahme, dass diese Bestimmtheiten Realitäten seien, ohne die also das ens realissimum nicht ohne Widerspruch gedacht werden könne. Noch weniger fand man irgend eine Schwierigkeit darin, aus dem ens realissimum die beschränkte Realität der endlichen Welt abzuleiten; denn diese musste ja schon in der Realität Gottes enthalten sein.

Ein interessantes Beispiel der Anwendung jenes Begriffs der absoluten Realität in der Philosophie gibt uns das System Spinoza's. Man hat mehrfach darüber gestritten, wie Attribute und Modi im Systeme Spinoza's als mit der unendlichen (d. h. nach Spinoza absolut indeterminirten) Natur der Sub-

stanz vereinbar und aus ihr folgend gedacht werden können, wobei man Attribute und Modi bald als Eigenschaften und Theile der göttlichen Substanz, bald als nur subjectiv, in unserem Verstande und unserer Einbildung existirend erklärt hat. Jede dieser Erklärungsweisen ist aber in offenbarem Widerspruch gegen die Aeusserungen Spinoza's; und eine neuerdings versuchte Erklärung, nach welcher die Attribute als die besonderen Kräfte der Substanz und die Modi als Folgen oder Wirkungen dieser Kräfte zu bestimmen wären, lässt eben die Hauptschwierigkeit ungelöst, nämlich wie die absolut indeterminirte Substanz dazu komme, sich zur Wirksamkeit zu determiniren [14]). Nur die schon erwähnte Auffassung der Begriffe der Realität und der Negation scheint uns über die Denkweise Spinoza's einen genügenden Aufschluss zu geben. Ganz ähnlich wie seine Zeitgenossen, Cartesius, Malebranche u. A. nahm Spinoza Gott als das Wesen an, das in sich alle Realität vereinigte. Zugleich sah er aber

14) Die erste dieser drei Erklärungsweisen war unter den Zeitgenossen Spinoza's die gewöhnliche und hat offenbar den Vorwurf des Atheismus veranlasst; sie findet sich nicht nur bei Bayle (vergl. K. Fischer's Gesch. d. n. Phil. I. II. 325), sondern auch bei Malebranche, der, je näher er in seiner ganzen Denkrichtung dem Spinoza stand, um so mehr es nöthig fand, sich (freilich ohne Spinoza ausdrücklich zu nennen) gegen die Gottlosigkeit zu verwahren, nach welcher die Dinge in der Welt „Theile oder Modificationen Gottes" sein sollten (Entret. IX. 2). Die zweite ist zu unserer Zeit von Erdmann versucht worden; ihre Unvereinbarkeit mit den eigenen Worten Spinoza's hat aber K. Fischer schlagend nachgewiesen. Aber auch die dritte von Fischer selbst gegebene Erklärung drückt sehr unvollkommen die Denkweise Spinoza's aus. Denn 1) ist es ganz unspinozistisch, wie Fischer es thut (S. 284), die eine Substanz in eine Vielheit von Attributen sich entfalten zu lassen; von einer Entfaltung der Substanz weiss Spinoza gar nichts. 2) Ebenso unspinozistisch ist es, das Wesen der Attribute aus dem Begriff der Kraft zu erklären; vielmehr, wenn bei Spinoza Ausdrücke vorkommen, die auf diesen Begriff bezogen werden können, z. B. potentia (Eth. I. prop. 34), conatus (IV. prop. 22), vis (IV. 5, 6), wird immer die Kraft durch das Wesen (die Essenz) erklärt. 3) So gewiss es ist, dass Spinoza der Substanz Wirksamkeit zuschreibt, so gewiss ist es auch, dass keine Wirksamkeit ohne Determination zu denken ist. Nach Spinoza ist aber die Substanz absolut indeterminirt und folglich kann er nur durch unbewusste Subreption die Wirksamkeit von ihr prädiciren.

richtig ein, dass keine Bestimmtheit sich ohne Beschränkung (Negation) denken lässt. Darum setzte er Gott oder die Substanz als absolut indeterminirt, und wenn er gleich der Substanz ausdrücklich Denken und Ausdehnung neben unzähligen anderen Attributen beilegte, so hob er jedoch wieder diese Bestimmtheit auf, indem er dem göttlichen Denken Verstand und Willen und der Ausdehnung Theilbarkeit absprach. Hierdurch war in der That jede Ableitung des Endlichen aus der Substanz von vorn herein abgeschnitten, und Spinoza selbst scheint nicht fern davon, dieses anzuerkennen, indem er schon im dritten Axiom sagt: „si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur." Dessen ungeachtet trägt Spinoza kein Bedenken, Gott eine unendliche Wirksamkeit zuzuschreiben oder „infinita infinitis modis" aus ihm folgen zu lassen, aus dem ausdrücklich angegebenen Grunde, dass er alle Realität in sich befasst (Eth. 1, propp. 9, 16 und anderwärts). Hier ist der Schlüssel gegeben zu der sonst unerklärlichen Inconsequenz Spinoza's. Ihm gilt jede Bestimmtheit nur als Negation und gehört als solche nicht dem Sein, sondern dem Nichtsein der determinirten Sache an; das Nichtseiende ist aber nicht und bedarf daher keiner Ableitung oder Erklärung. Ist Gott als der Inbegriff aller Realität bestimmt, so enthält er schon in sich Alles, was in den Attributen und Modis real ist und ist also der zureichende Grund alles dessen, was existirt. Nun liegt zwar hier der Einwurf nahe, dass die Determination doch nicht ein reines Nichts sei, sondern etwas Positives enthalten müsse, weil sie sonst nicht einmal eine Determination wäre, sondern unterschiedslos in das allgemeine indeterminirte Sein zusammenfliessen würde; aber wie unwiderlegbar auch dieser Einwurf an sich sein mag, so gilt er nicht für Spinoza, weil er einmal in der Voraussetzung sich befestigt hatte, dass die Negation nichts Reales wäre. Aus demselben Grunde leugnete Spinoza die Realität des Bösen und des Uebels, da diese als blosse Negationen nicht für die Dinge als solche, sondern nur für unser vergleichendes Denken einige Bedeutung hätten.

Es lässt sich ohne Schwierigkeit zeigen, dass der Begriff der Realität, wie wir ihn bei Spinoza gefunden haben, auch

bei Cartesius, Malebranche und Leibniz uns begegnet, wenn auch in modificirter Form; aber um unsern Aufsatz nicht allzu sehr zu verlängern, müssen wir dies weiter zu verfolgen hier aufgeben. Schon zwei Jahrhunderte vor Spinoza hatte indessen Nicolaus Cusanus, durch das Studium des Pseudo-Dionysius und der Mystiker veranlasst, sein principium coincidentiae oppositorum aufgestellt. Auch nach dem Cusaner ist Gott der Inbegriff alles Seins, aber in der Weise, dass er nicht einmal dem Nichtsein entgegengesetzt ist; er steht sogar dem Nichtsein näher als dem Sein. Der Satz des Widerspruchs, oder, wie der Cusaner sich ausdrückt, der Satz der Bejahung und Verneinung, gilt überhaupt nach ihm nur für die Vernunft, welche in dem mathematischen Wissen culminirt; und schon die Mathematik muss, indem sie zum Unendlichen fortgeht, die Coincidenz der Gegensätze anerkennen. Jene Coincidenz ist der eigentliche Gegenstand des Verstandes, der mystischen Intuition, die sich dadurch zum Erkennen Gottes erhebt. Die Function der Vernunft besteht im Trennen und Unterscheiden, aber der Verstand verbindet, was die Vernunft getrennt hat. Wir begegnen hier zum ersten Male der Lehre, dass die Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs auf das Endliche zu beschränken ist. Die Ansicht des Cusaners ist in dieser Hinsicht eine bemerkenswerthe Antecipation der Hegel'schen Philosophie; nur muss man dabei beachten, dass, was Hegel Verstand nennt, vom Cusanus Vernunft (ratio) genannt wird und vice versa, indem die Bedeutung dieser Worte in der späteren Philosophie geradezu umgekehrt worden ist.

Wenn man von allem Traditionellen absieht, das Nicolaus als gläubiger Christ und als Cardinal der römischen Kirche noch festhielt, wogegen Spinoza es verwarf, so ist der Gottesbegriff des ersteren nur eine mehr folgerechte Ausführung desselben Gedankens, welcher auch der Philosophie des letzteren zu Grunde lag. Auch dem Cusaner ist Gott das ens realissimum, der Inbegriff alles Seins; weil aber den Negationen nicht weniger als den Affirmationen ein Sein zukommt, so macht er geltend, dass auch jene in ihm enthalten seien. Nach ihm ist daher Gott Alles, aber auch Nichts, insofern

als in ihm nichts Abgesondertes ist; er ist über jeder Affirmation und Negation, während er zugleich jede Affirmation und Negation in sich einschliesst; oder, wie es der Cusaner anderwärts ausdrückt, er ist das Sein selbst, dem keine Negation oder Privation zukommt, wohl aber die Negation der Negation, welche eben die Spitze der reinsten Affirmation ist [15]). (In diesen letztangeführten Worten glaubt man fast Hegel zu hören.) Nach Spinoza ist Gott das ens absolute indeterminatum, und nur durch Inconsequenz kann er ihm Wirksamkeit zuschreiben; nach Nicolaus besteht dagegen die Determination Gottes eben in seiner Allmacht. Ein streng wissenschaftliches Ausführen dieser Gedanken darf man freilich bei dem Cusaner nicht suchen; bisweilen streift sein Absolutes nahe an die absolute Indifferenz Schelling's, wo die Gegensätze nicht sowohl erhalten als verwischt sind. Aber durch sein principium coincidentiae oppositorum hat er nichts desto weniger die wahre Einheit der Gegensätze angedeutet, die nicht ein Verwischen derselben, sondern ihre lebendige Durchdringung ist.

Dieses Hervorheben der Gegensätze, als in der Einheit nicht verwischt, sondern erhalten, tritt noch kräftiger hervor bei dem Theosophus Teutonicus, Jakob Böhme. Von ihm wird der Gegensatz (Gegenwurf) als die nothwendige Beendigung alles Seins, selbst des göttlichen, ausgesprochen. „Alle Dinge bestehen in Ja und Nein; ohne Gegensatz wird Nichts offenbar; kein Bild erscheint im klaren Spiegel, so eine Seite nicht verdunkelt wird. Wer weiss von Freuden zu sagen, der kein Leid empfunden, oder von Frieden, der keinen Streit gesehen". Darum gehört der Zorn nicht weniger als die Liebe zum ewigen Wesen Gottes, jedoch „nicht so, dass in Gott Böses neben dem Guten wäre, sondern so, dass der Zorn oder die bittere Qualität in Gott eine ewig währende Kraft, ein erheblicher, triumphirender Freudenquell ist." „Denn im Reich Gottes hat das Licht das Regiment und die andern Qualen und Eigenschaften sind alle heimlich" (latent); „darum wird die grimmige Essenz im Lichte verwandelt in

15) Opera Basileae 1865. S. 252, 125, 144, 262, 570.

eine Begierde des Lichts und der Liebe [16])." Bei allem Unklaren und Phantastischen, das die Theosophie Böhme's kennzeichnet, gibt ihm jedoch jenes Hervorheben der Negation als eines Moments selbst des göttlichen Wesens einen rechtmässigen Anspruch auf philosophische Bedeutung. Weder der Rationalismus noch der Empirismus vermochte indessen diese Bedeutung einzusehen; auch der Kriticismus stand dem Standpunkt Böhme's zu fern, um darin etwas Schätzbares anzuerkennen, und so blieb es Schelling und Hegel vorbehalten, ihn zu Ehren zu bringen.

Unter den älteren vorkritischen Schriften Kant's verdient jedoch eine als Beitrag zu der Lehre über die Negation und den Satz des Widerspruchs angeführt zu werden, nämlich sein „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen". Kant unterscheidet hier zwischen logischer und realer Opposition. Die logische Opposition besteht darin, dass von eben demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar Nichts (nihil negativum irrepraesentabile), wie der Satz des Widerspruches aussagt. Die reale Opposition ist dagegen diejenige, da zwei Prädikate oder Tendenzen eines Dinges entgegengesetzt sind; die Folge ist, dass die entgegengesetzten Tendenzen einander aufheben, also auch Nichts, aber in einem anderen Verstande (nihil privativum repraesentabile); Kant benennt dieses Nichts Zero. Nur die logische Opposition ist widersprechend und darum undenkbar; die reale ist dagegen denkbar und wirklich. Wenn z. B. entgegengesetzte Bewegungstendenzen von gleicher Stärke in einem Körper zusammentreffen, so heben sie einander auf und der Körper bleibt in Ruhe; aber sie sind beide wirklich. Die Privation oder die reale Verneinung ist nicht nur Mangel (defectus, absentia), sondern etwas Positives, das ein anderes Positives aufzuheben vermag. So ist Unlust nicht nur Mangel an Lust, sondern das positive Gegentheil der Lust oder negative Lust, der Hass negative Liebe, Untugend negative Tu-

16) Der Weg zu Christo VII. 1. Quaest. theos. 3. Drei principia, And. der Titelfig. Aurora 2; 36—40. Von sechs Punkten, 3, 1.

gend u. s. w. Mit dieser Untersuchung über den Unterschied zwischen logischer und realer Opposition verbindet Kant ferner einige Betrachtungen über die Anwendung letztgenannten Begriffes. Er stellt dabei zwei allgemeine Sätze auf, nämlich: 1) in allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, insofern sie dadurch geschätzt wird, dass einstimmige Positionen addirt und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert; 2) alle Realgründe des Universums geben nach derselben Schätzung ein Facit, das = Zero ist. Und endlich erörtert er den für seinen späteren kritischen Standpunkt so wichtigen Causalitätsbegriff, indem er den Unterschied zwischen logischem Grund und Realgrund mit dem zwischen logischer und realer Entgegensetzung zusammenstellt. Die erstere ist vermittelst des Satzes vom Widerspruche deutlich einzusehen, die letztere dagegen nicht. Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde; eine reale Folge ist dagegen etwas Anderes als der Grund, wird jedoch durch den Grund gesetzt.

Ein Physiker der Jetztzeit würde gegen das Beispiel, das Kant von der Bewegung hergeholt hat, einwerfen, dass entgegengesetzte Bewegungstendenzen gleicher Stärke nur oberflächlich betrachtet ein Resultat = Zero geben, in Wahrheit aber etwas Positives leisten, indem der Körper durch sie innerlich erschüttert oder erwärmt wird. Und dieser Einwurf kann noch dahin erweitert werden, dass überhaupt entgegengesetzte Zustände oder Thätigkeiten eben in ihrem Zusammentreffen ein positives Resultat geben. Aber nichtsdestoweniger hat Kant durch die hier angeführte Schrift einen schätzbaren Beitrag zur Einsicht in das wahre Wesen der Negation geliefert. Während sonst die Philosophen diesen Begriff entweder als selbstverständlich behandelten oder mit Spinoza als „mera carentia seu modus cogitandi, quem formamus, cum res inter se comparamus" betrachteten, hat dagegen Kant dessen reale Bedeutung hervorgehoben. Indessen hat Kant diesen Gedanken nicht weiter entwickelt. In seiner Kritik der reinen Vernunft bemerkt er nur bei der s. g. Amphibolie der Reflexionsbegriffe, dass, wenn Realität durch

den reinen Verstand (als realitas noumenon) gedacht wird, kein Widerstreit zwischen Realitäten sich denken lasse, dass aber Realitäten in der Erscheinung allerdings unter einander in Widerstreit sein können. Da nach Kant die reinen Verstandesbegriffe ausser dem Gebiete der Erscheinung nur leere Formen sind, so ist offenbar nach ihm der Satz, dass Realitäten, durch den reinen Verstand gedacht, nicht im Widerstreit unter einander sein können, völlig nutzlos zur Erweiterung unserer Erkenntnisse. Indessen lässt ihn Kant innerhalb (des freilich illusorischen) Gebietes der Vernunftideen gelten und erkennt sogar dem Begriffe des ens realissimum eine gewisse Gültigkeit zu als einer transscendentalen Idee, welche die oberste Bedingung alles Bestimmens der Gegenstände durch das Denken ausmacht. Noch mehr erweitert sich die Bedeutung dieser Idee auf dem praktischen Gebiete, indem die Existenz des allerrealsten Wesens, wenn auch nicht als Gegenstand objectiver Erkenntniss, so doch als subjectiv unumstössliche, in unserem sittlichen Bewusstsein fest gegründete Gewissheit hervorgehoben wird. Wir sind weit davon entfernt, mit den Neukantianern unserer Zeit dem Gottesbegriffe jede Wahrheit abzusprechen oder es als ein unwirkliches Ideal zu setzen, das nur als imaginäres Ziel unserer Handlungen einige Wahrheit besitzt. Das aber behaupten wir, dass der leere Gedanke eines Inbegriffs aller Realität ganz und gar unzureichend ist, um eine speculative Theologie zu begründen. Noch mehr — dieser Gedanke ist sogar zu schlecht, um als Ideal unseres sittlichen Strebens zu dienen — mag jener Inbegriff ganz äusserlich als eine Summe vorgestellt werden (wonach er also nichts Anderes bedeuten würde als die Welt) oder als das Reale, das übrig bliebe, nachdem alle Gegensätze durch gegenseitiges Subtrahiren aus der Welt eliminirt wären, d. h. nach der vorher erwähnten Kantischen Schrift nichts Anderes als das Zero. Kant scheint selbst dieses einzusehen, indem er seine Rede von dem Inbegriff aller Realitäten als rohen Schattenriss bezeichnet und dann die höchste Realität nicht als Inbegriff, sondern als Grund bestimmt, so dass also „die Mannigfaltigkeit der Dinge nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner

vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit sammt aller Realität in der Erscheinung gehören, die zu der Idee des höchsten Wesens als eine Ingredienz nicht gehören kann." Es ist nicht zu leugnen, dass der Kantische Gottesbegriff durch diese Correctur eine höhere Bedeutung gewinnt als die früher erwähnte; aber diese höhere Bedeutung ist von ihm nicht wissenschaftlich gerechtfertigt, sondern nur durch einen Machtspruch statuirt worden — sei es auch nur als eine für unsere Vernunft nothwendige Idee. Denn Kant's Deduction der theologischen Idee enthält Nichts, was über den rationalistischen Begriff des ens realissimum hinaus führen könnte. Sie wird ausschliesslich aus der Form des disjunctiven Schlusses abgeleitet; insofern dabei ein Verhältniss zwischen Grund und Folge hervortritt, kann also auch dieses nur rein formal sein. Durch die logische (nur formale) Folge wird aber, wie Kant in der Schrift über die negativen Grössen ausdrücklich hervorgehoben hatte, nichts Anderes gesetzt, als was einerlei ist mit dem Grunde. Nur durch Vergessen dieser wichtigen Bestimmung wurde es ihm möglich, jenes nur formale, analytische Verhältniss zwischen Grund und Folge in ein reales zu verwandeln.

Es wird vielleicht Manchem als eine überflüssige Arbeit erscheinen, die Kantische Deduction des Gottesbegriffs zu kritisiren, da der Philosoph selbst diesen Begriff nur als nothwendige Idee betrachtet, aus welcher wir keineswegs berechtigt sind, auf die Wirklichkeit ihres Gegenstandes zu schliessen. Aber die Sache wird in der That nicht dadurch verbessert, dass Kant, was er sozusagen mit der einen Hand unrechtmässig gegeben hat, mit der andern ebenso unrechtmässig zurücknimmt. Während er in der Aufstellung des Gottesbegriffs sich ganz unkritisch dem früheren Dogmatismus anschliesst, ist dagegen hier seine Skepsis in der That ebenso unkritisch. Er lässt den Gottesbegriff als nothwendiges Erzeugniss unseres Denkens gelten, leugnet aber den Schluss von dieser ihrer Nothwendigkeit auf die Existenz ihres Gegenstandes. Hatte der Dogmatismus sich zugetraut, die Existenz Gottes aus dem Begriffe des ens realissimum zu beweisen, weil das Sein oder die Existenz eine Realität wäre, die also

dem Inbegriff aller Realität nicht ohne Widerspruch abgehen könnte, so bemerkte dagegen Kant, dass Sein oder Existenz kein reales Prädikat sei, sondern nur das Setzen des Subjekts mit allen seinen Prädikaten bezeichne. Der Begriff des ens realissimum werde darum weder ärmer noch reicher dadurch, dass die Existenz ihm abgesprochen oder zugefügt werde. Ein Widerspruch sei es allerdings, das Subjekt als existirend zu setzen, während man die Existenz eines Prädikats leugnet, das seinem Begriffe nothwendig inhärirt; dagegen entstehe kein Widerspruch, wenn das Subjekt selbst mit allen seinen Prädikaten aufgehoben wird. Dieses ist allerdings insofern richtig, als das Gesetz des Widerspruchs, wie wir schon bemerkt haben, rein formal ist und also nichts unbedingt, sondern nur unter der Bedingung eines vorausgesetzten Inhalts Etwas bestimmt; in diesem Sinne wäre es sogar an sich kein Widerspruch, wenn gar Nichts existirte, zumal, da es in diesem Falle kein Denken und keinen Widerspruch geben würde. Da aber das Denken thatsächlich existirt, so wäre es allerdings in Widerspruch mit dieser Thatsache, wenn man behaupten wollte, dass Nichts existirt. Ebenso ist auch an sich, unabhängig von allem thatsächlich Existirenden, das Nichtsein Gottes kein Widerspruch. Dagegen lässt es sich allerdings denken, dass es unter der Voraussetzung eines thatsächlich gegebenen Daseins widersprechend sei. Und dieses müsste eben nach Kant's Deduction der Fall sein, in sofern, als er die Idee des ens realissimum als eine nothwendige Vernunftsidee statuirt hatte. Freilich wäre dadurch der alte ontologische Beweis insofern modificirt worden, als ein empirisches Moment, nämlich das Dasein überhaupt hineingetragen wäre; aber auch die alten Scholastiker hatten wahrscheinlich nicht geglaubt die Existenz Gottes unabhängig von allem thatsächlich Gegebenen beweisen zu können, und namentlich hatte Cartesius die Thatsache des Denkens als die Voraussetzung alles Wissens hervorgehoben. In dem ontologischen Beweise liegt also in der That implicite auch der kosmologische. Kant hat dagegen in seiner Kritik den ontologischen Beweis so behandelt, als wenn jedes kosmologische Moment davon ausgeschlossen wäre und nachdem

er ihn dadurch ohne Schwierigkeit abgefertigt hat, findet er im kosmologischen Beweise gerade den Hauptfehler, dass er den ontologischen voraussetzt und also mit ihm falle. Eben diese Trennung der beiden Beweise raubt ihnen die Beweiskraft, die sie jedenfalls nur im Verein haben können. Dass übrigens diese Beweiskraft nicht jedes Moment des Glaubens oder der durch keinen Beweis zu ersetzenden persönlichen Ueberzeugung überflüssig macht, muss allerdings zugegeben werden; dasselbe gilt aber von aller Wissenschaft, höchstens mit Ausnahme der reinen Zahlenlehre; denn sogar in der Geometrie drängt sich etwas Unbeweisbares hinein, wie sich durch die Untersuchungen über die Parallel-Linien ergeben hat.

Dass Kant richtig den Satz des Widerspruchs nur als negatives Kriterium der Wahrheit aufgefasst hat, ergibt sich schon aus seiner Kritik des ontologischen Beweises. Weniger glücklich ist er dagegen in seinem Versuche, die Aristotelische Formel zu verbessern und zu berichtigen. Gegen die Formel: es sei unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei, bemerkt er nämlich, dass dieselbe eine Einmischung der Zeit enthält, die einem bloss logischen Grundsatze nicht zukommen könne. Wir haben schon oben bemerkt, dass die Zeitbestimmung sowie die übrigen Beschränkungen, die der Formel bei Aristoteles beigefügt sind, eigentlich nur beabsichtigten, gegen die sophistischen Kunstgriffe die strenge Identität festzuhalten, und dass sie als selbstverständlich wegfallen können, wenn nur diese festgehalten wird. Uebrigens ist es allerdings ganz richtig, dass das Gesetz des Widerspruchs auch unabhängig von jeder Zeitbestimmung gültig ist; diese tritt nur dann hinein, wenn ein Prädikat einem Subjecte mit einer zeitlichen Beschränkung beigelegt wird, in welchem Falle die Anwendung des Gesetzes derselben Beschränkung unterliegt. Indessen ist der Sinn des Aristotelischen Satzes ganz richtig, und die Veränderung, die Kant in der Formulirung desselben vornahm, war keineswegs geeignet, diesen Sinn deutlicher zu machen. Er gibt dem Satze folgenden Ausdruck: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, das ihm widerspricht. Hier ist der Inhalt des Satzes durch das Wort „widerspricht" eher versteckt als angegeben; Alles

kommt darauf an, was man mit diesem Worte versteht. Soll widersprechen dasselbe bedeuten als nicht zukommen, so haben wir wieder den alten Aristotelischen Satz (keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, das ihm nicht zukommt), nur mit dem Unterschiede, dass die von Aristoteles gegebenen Beschränkungen ausgelassen sind, welches jedoch eher Verwirrung als Klarheit in die Philosophie gebracht hat, indem die „δυσχέρειαι λογικαὶ", die Aristoteles durch sie wegräumen wollte, eben durch jenes Weglassen von Neuem Nahrung gefunden haben. Keine bessere Auskunft erhält man, wenn man den Widerspruch durch den Gegensatz zwischen A und non-A erklärt (nach der bekannten und auch von Kant selbst angeführten Formel: A ist nicht non-A); denn der s. g. Begriff non-A ist völlig leer und lässt es noch dabei unentschieden, ob darunter Alles, was nicht mit A genau identisch ist oder nur alle dem Begriffe A conträr entgegengesetzte Bestimmtheiten inbegriffen werden sollen. Im ersteren Falle wären wir wieder zu dem Satze Stilpo's zurückgekehrt, dass man nicht sagen dürfe: der Mensch ist gut oder das Pferd läuft; im letzteren Falle hat man nur die leere Tautologie, dass das Unvereinbare nicht vereinbar ist, wobei jedoch verschwiegen wird, dass, was in einer Hinsicht unvereinbar ist, in einer anderen Hinsicht vereinbar sein kann. Dass diese Unklarheit nicht ohne Wirkung auf die nachkantische Philosophie geblieben ist, zeigt sich schon an Fichte, vor Allem aber an Herbart und Hegel.

Hegel bemächtigte sich des grossen Gedankens Heraklits, dass alles Leben und alle Wirklichkeit sich in Gegensätzen bewege. Und zwar war dieses für Hegel nicht nur eine in aller Erfahrung gegebene Thatsache, sondern ebenso sehr im Wesen des Gedankens begründete apriorische Nothwendigkeit. Ein schlechthin gegensatzloses, ein jedes Nichtsein ausschliessendes Sein ist nach Hegel undenkbar oder es verkehrt sich, indem wir es denken, in sein Gegentheil, das reine Nichtsein. Die absolute Idee ist so nach Hegel nicht das starre ens realissimum, das jede Bewegung und folgerecht jede Thätigkeit ausschliesst, sondern sie ist eben die ewige Thätigkeit, sich in sich zu unterscheiden, ihr Anderes, die Natur, zu setzen.

um aus ihr sich als freier Geist zurückzunehmen. Indem so die Welt als das Selbstverwirklichen der absoluten Idee aufgefasst wird, sucht Hegel in allen Gebieten der Wirklichkeit den allgemeinen Rythmus der Idee aufzuzeigen: das Zerfallen des Identischen in Gegensätze und das Zurücknehmen der Gegensätze in eine höhere Identität. Das Gesetz der Entwickelung beherrscht also das ganze System. Hierdurch hat Hegel über alle Gebiete der Wirklichkeit ein verklärendes Licht verbreitet; und mit Recht hat Hartmann [17]) bemerkt, dass der Geist der Hegel'schen Philosophie beinahe das ganze Leben der modernen Wissenschaft durchdrungen und in seine Bahnen gelenkt hat. Während aber so der reiche Gedankeninhalt der Hegel'schen Philosophie eine tiefgreifende Einwirkung auf die Wissenschaft geübt hat, ist dagegen ihre logische Form fast einstimmig von deren Vertretern verworfen worden. Scheint doch schon der erste Satz der Hegel'schen Logik, von der Identität des Seins und des Nichts, jede Wissenschaft und jedes mit sich übereinstimmende Denken zu vernichten. Und weit entfernt, das Gesetz des Widerspruchs als das höchste gelten zu lassen, erklärt Hegel vielmehr ausdrücklich, dass alle Dinge in sich widersprechend seien. Es ist den Logikern nicht zu verdenken, dass sie diese und ähnliche Ausdrücke absurd gefunden haben. Und ebenso wenig darf man sich wundern, wenn die Vertreter der modernen Wissenschaft sich gegen eine Philosophie sträuben, welche die Grundvoraussetzung jeder exacten Wissenschaft aufzuheben scheint.

Es wäre unerklärlich, dass ein solcher Antagonismus, wie der zwischen der Aristotelischen und der Hegel'schen Logik, hätte entstehen können, wenn der Begriff des Widerspruchs bei Aristoteles und bei Hegel genau dieselbe Bedeutung hätte. Es ist aber nicht schwierig zu zeigen, dass dieses nicht der Fall ist. Der Aristotelische Widerspruch besteht, wie wir mehrfach bemerkt haben, darin, dass dasselbe demselben in derselben Hinsicht und derselben Bedeutung

17) Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. S. 568.

zukomme und nicht zukomme, resp. beigelegt und abgesprochen werde; Beispiele dieses Widerspruchs geben die Urtheile: A ist (in gewisser Hinsicht und in gewisser Bedeutung) B, und A ist (in derselben Hinsicht und derselben Bedeutung) nicht B. Hegel drückt dagegen im Anschluss an Kant den Widerspruch immer so aus, dass einem Gegenstande A ein Prädikat B und zugleich dessen Gegentheil, nicht-B, zukomme, oder noch einfacher so, dass das A selbst ebenso sehr Nicht-A (-A) sei. Dieses ist aber mit dem Aristotelischen Widerspruch nur unter der Bedingung identisch, dass Nicht-A oder -A nichts Anderes bedeutet, als das Leugnen oder die Abwesenheit des Prädikates A. Statt dessen gibt aber Hegel dem Nicht-A ausdrücklich eine positive Bedeutung; es ist sogar eine Hauptsache seiner Philosophie, dass das Negative ebenso sehr positiv ist. Wir werden später sehen, dass dieses in Betreff der realen Negation ganz richtig ist, wie übrigens schon aus der Betrachtung der Kantischen Schrift über die negativen Grössen hervorgeht. Aber der Satz des Aristoteles gilt ausdrücklich nur der formalen Negation; er wird also nicht umgestossen dadurch, dass z. B. das Eine ebenso sehr ein Vielfaches, das Sein für sich ebenso sehr ein Sein für Anderes ist, oder wie sonst die vielfachen Wendungen heissen, durch welche Hegel die Ungültigkeit des Satzes des Widerspruches zu beweisen sucht [18]). Vielmehr muss ihn Hegel

18) Wir erinnern in dieser Hinsicht an eine Stelle in der Phänomenologie des Geistes (W. W. II. 89—93), wo Hegel die Ansicht widerlegen will, dass der Widerspruch im Begriffe des Dinges durch das Hervorheben verschiedener Rücksichten oder verschiedener „Insofern" vermieden werden könne. Das Resultat der Erörterung ist, dass alle diese Unterschiede am Ende wegfallen, und dass der Gegenstand vielmehr in einer und derselben Rücksicht das Gegentheil seiner selbst sei: für sich, insofern er für Anderes, und für Anderes, insofern er für sich ist. Es ist offenbar, dass hier statt der nur formalen Negation des Seins für sich eine reale untergeschoben ist. Dass etwas in derselben Bedeutung und derselben Hinsicht für sich sei und für sich nicht sei, das ist ein Widerspruch im Aristotelischen Sinne, und folglich widersinnig; dagegen lässt es sich sehr gut denken, dass es ebenso sehr für Anderes als für sich sei. Will man ferner festhalten, dass jedoch auch in diesem Falle der Widerspruch nur durch das Geltendmachen verschiedener Rücksichten vermieden werden kann, die eben von Hegel verleugnet worden sind, so bemerken wir,

selbst nolens volens festhalten, um überhaupt etwas zu beweisen oder auch nur zu behaupten, denn indem er behauptet, dass das Eine ein Vielfaches ist, leugnet er dadurch die Annahme, dass es eine Einheit ohne alle Vielheit geben könnte.

Ganz im diametralen Gegensatze zu Hegel hielt Herbart die Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs (oder nach seiner Terminologie des Nicht-Widerspruchs) unverbrüchlich fest; indem er ihm aber dieselbe falsche Deutung gab wie Hegel, so büsste er dadurch die materiale Wahrheit ein, die jedenfalls durch Hegel's scheinbar paradoxe Sätze überall durchschimmert. Schon seine Formulirung des genannten Satzes: Entgegengesetztes ist nicht einerlei, ist von der Aristotelischen Formel weit verschieden. Denn nach dieser kann das in gewisser Hinsicht Entgegengesetzte sehr wohl in anderer Hinsicht einerlei sein. Noch deutlicher tritt die Verschiedenheit der beiden Formeln hervor, indem behauptet wird, ein Widerspruch sei vorhanden, wenn auf die Frage: was oder welcherlei ist dies Eine, geantwortet werden muss: es ist ein solches und auch ein anderes, folglich nicht solches[19]). Hier zeigt sich offenbar die Verwirrung, welche durch den zweideutigen Ausdruck non-A in die Lehre vom Widerspruch gebracht worden ist. Statt des negativen Urtheils: „es ist nicht ein solches", wird hier das limitative: „es ist ein nicht-solches" ohne Weiteres untergeschoben, und dann

---

dass eben dieses Leugnen der verschiedenen Rücksichten durch einen Paralogismus hervorgebracht wird, indem das Wort insofern in zweifacher Bedeutung benutzt wird. „Insofern" kann nothwendige Verknüpfung bedeuten, und in dieser Bedeutung ist es kein Widerspruch im Aristotelischen Sinne, dass der Gegenstand nur für sich sein kann, insofern er zugleich für Anderes ist, d. h. dass sein Sein für sich und sein Sein für Anderes einander gegenseitig bedingen. Soll dagegen „insofern" dasselbe bedeuten als in einer und derselben Rücksicht oder in einer und derselben Beziehung, so ist es freilich nicht nur widersprechend, sondern auch widersinnig, zu behaupten, dass er für sich ist, insofern er für Anderes ist; denn schon in den Worten für sich und für Anderes ist die Verschiedenheit der Rücksichten (Beziehung auf sich und Beziehung auf Anderes) ausgesprochen.

19) W. W. I. S. 80, 81.

wird wieder dieses nicht-solches als gleichdeutig mit „ein anderes" gesetzt. Nur durch diese falsche Deutung des Satzes des Widerspruchs kommt Herbart zu dem für seine Philosophie charakteristischen Postulat, dass die Qualität des Seienden absolut einfach sei, ohne alle Negation und Relation, indem der Beweis aus dem Begriffe der absoluten Position auf einen offenbaren Paralogismus sich gründet [20]). Ganz wie Hegel, sieht auch Herbart in der Welt der Erfahrung lauter Widersprüche, weil in ihr entgegengesetzte Bestimmungen vereinigt sind. Er beruft sich sogar ausdrücklich auf Hegel, der nach seiner Meinung auf jene Widersprüche ein so grelles Licht geworfen habe, dass auch das blödeste Auge sie wird sehen müssen [21]). Dagegen sind die Folgerungen, die Beide daraus ziehen, ganz verschieden und verhalten sich wie modus ponens und modus tollens des hypothetischen Schlusses. Mit anderen Worten, Hegel findet in den empirisch gegebenen Widersprüchen eine Bestätigung seiner Ansicht, dass alles Seiende widersprechend ist; Herbart dagegen, der jeden Widerspruch im Seienden leugnet, folgert im Gegentheil, dass die Welt der Erfahrung nicht das wahre Seiende, sondern nur Schein sei.

Da also Herbart nicht weniger als Hegel den Satz des Widerspruchs missverstanden hat, so ist sein Festhalten desselben weit mehr als Hegel's Verwerfen der wahren philosophischen Einsicht hinderlich. Auch zeigt es sich, dass Herbart ihn nur festhalten kann, so lange als er sich mit seinen abstrakten „Realen" herumtreibt. Sobald er dagegen zum

---

20) Der Begriff der absoluten Position wird bei Herbart dadurch gewonnen, dass es sich unmöglich zeigt, alles Sein zu leugnen, weil ohne ein Sein auch nicht der Schein existiren könnte. Indem also das Anerkennen des Seins mit dem Anerkennen eines absolut zu ponirenden zusammenfällt, wird das Sein als absolute Position bestimmt. Nachdem aber so das Wort einmal gefunden ist, wird dessen Bedeutung plötzlich ganz verkehrt. Während es zunächst nur das Anerkennen bezeichnet, dass Etwas überhaupt als seiend gesetzt werden muss, verwandelt es sich für Herbart in eine Bestimmung der Qualität des Seienden, und nur durch diese Subreption gelangt er zu dem Resultate, dass diese Qualität absolut einfach, ohne jede Quantität, Relation und Negation sei.

21) W. W. IV, 7. Vergl. II, 240.

Erklären der Erscheinung fortgeht, treten nicht nur fingirte, sondern wirkliche Widersprüche überall hervor, indem er stets dasselbe annimmt, was er ausdrücklich geleugnet hat. Die Realen, die absolut einfach sein sollen, werden jetzt (durch die sogen. zufälligen Ansichten) als zusammengesetzt betrachtet; sie sollen jede Negation und Relation ausschliessen, und dessen ungeachtet werden sie jetzt nicht nur in Relation gesetzt, sondern geradezu in Gegensatz. Freilich soll alles dieses nur für uns gelten bei dem Versuche, die Realen im Denken zusammenzufassen. Die zufälligen Ansichten sowie der intelligible Raum und was Alles Herbart noch in seine Metaphysik hineinbringt, sollen nicht als Bestimmtheiten des Seienden gelten, sondern nur als nicht-reale Hülfsbegriffe für das Denken [22]). Alles dieses sind aber nur leere Worte, um den offenbaren Widerspruch zu verbergen. Wäre das Seiende so beschaffen wie Herbart es annimmt, so wäre jedes Denken und jedes Zusammenfassen der Realen schlechthin ausgeschlossen. Eben das Vorhandensein eines Denkens hebt also die Herbart'sche Metaphysik ganz und gar auf, und wenn diese dennoch in der Geschichte der Philosophie einen bleibenden Werth behaupten wird, so liegt dieser nur darin, dass sie gegen die Absicht ihres Urhebers die Unhaltbarkeit ihrer Voraussetzungen schlagend beweist. Die Welt der Erfahrung zu begreifen, ist also vom Standpunkte des Herbart'schen Systems geradezu unmöglich. Wenn dessen ungeachtet dieses System bei den Vertretern der exacten Wissenschaft mehr Anerkennung gefunden hat als das Hegel'sche, so liegt der Grund darin, dass die einfachen Realen Herbart's sich der mathematischen Berechnung leicht unterwerfen, an der es jenen vor Allem gelegen ist, während sie sich um die metaphysische Richtigkeit wenig bekümmern.

Aus dem Vorigen ergibt sich, dass es dem richtig nach Aristoteles bestimmten Satze des Widerspruchs nicht widerstreitet, alles Seiende als Einheit entgegengesetzer Bestimmungen zu begreifen. Diese grosse Wahrheit, dass es ein Sein ohne Gegensatz, ohne Negation nicht gibt, wird durch

22) W. W. I, 264.

die gesammte Erfahrung bestätigt. Indessen sind noch zwei wichtige Einwürfe zu berücksichtigen, von denen der eine vorzugsweise dem Rationalismus, der andere dem Empirismus gehört, wobei jedoch zu bemerken ist, dass einerseits der Rationalismus immer in letzter Instanz auf die Erfahrung verweisen muss, während andererseits der Empirismus, wie sehr er sich auch gegen jede Metaphysik sträubt, nichtdestoweniger sich von metaphysischen Voraussetzungen nimmer gänzlich losmachen kann, so dass in der That die entgegengesetzten Standpunkte einander vielfach kreuzen.

Zugegeben also — so ohngefähr lautet das rationalistische Argument — dass die Welt der Erfahrung uns immer Einheit entgegengesetzter Bestimmungen zeigt, so beweist doch dieses nimmermehr, dass auch das wahrhaft Seiende Gegensatz und Widerstreit enthalte. Die Aufgabe der Philosophie ist eben, sich durch das Denken über die Welt der Erfahrung zum Absoluten zu erheben, und was vom Denken als wahr erkannt wird, das ist wahr, unabhängig von jeder Erfahrung. Freilich möchten Wenige zu unserer Zeit dieses unbedingte Vertrauen zum Gedanken hegen; indessen liegt darin nicht nur etwas Erhabenes, sondern auch Wahres. Denn wie hoch man auch die Erfahrung schätzen mag, so steht es doch fest, dass ohne die Gewissheit des Gedankens von sich selbst wir nimmer weiter als bis zu Sammlungen einzelner Beobachtungen oder vielmehr einzelner Empfindungen gelangen könnten. Aber wie sehr man andererseits die Bedeutung und die Wahrheit des Denkens schätzen mag, so wird dadurch die Behauptung nicht umgestossen, dass alles Sein durch Gegensätze bedingt ist, sondern sie wird vielmehr dadurch bestätigt. Denn das ist eben die Grösse Hegel's als Metaphysiker, bewiesen zu haben, dass ein Sein ohne Gegensatz, ohne Nichtsein nicht denkbar ist. Selbst indem wir es so denken wollen, müssen wir es im Gegensatz zum Nichtsein setzen oder dieses von ihm negiren; die Negation, die eben ausgeschlossen werden sollte, heftet sich also eben im Ausschliessen fest an den Gedanken. Versuchen wir endlich sogar von diesem Ausschliessen zu abstrahiren und das Sein unabhängig von allem Gegensatz, selbst dem gegen das Nichtsein aufzufassen, so entwindet

es sich unserem Denken, oder mit andern Worten wir denken in der That — Nichts [23]).

Wir wenden uns jetzt zum zweiten Argument, das im Gegensatze zu dem vorigen eine empirische Basis hat, welches jedoch nicht hindert, dass es auch von rationalistischen Denkern benutzt worden ist, wenn ihr Rationalismus eine realistische (d. h. im Sinne des Mittelalters eine nominalistische) Färbung angenommen hat. Die sinnliche Empfindung ist (abgesehen von ihrem Verhältniss zu unserem Selbstgefühl) immer positiv, d. h. es wird darin etwas Seiendes, niemals aber etwas Nichtseiendes empfunden, und in diesem Sinne sagt der Cusaner mit Recht, dass der Sinn nur bejaht, nimmer aber verneint. Erst die vergleichende Reflexion, die in dem einen Objecte oder Zeitmomente vermisst, was sie in dem anderen findet, geht dadurch zum Begriffe des Nichtseins fort, und dieser zeigt sich insofern, als nicht in den Gegenständen als solchen, sondern nur in unserm vergleichenden Bewusstsein existirend. Die Annahme liegt hier ganz nahe, dass die Negation überhaupt nur eine subjective Gültigkeit habe. So bestimmt schon Spinoza die Privation (und damit die Negation überhaupt) als „ens rationis vel modus cogitandi, quem formamus, quum res invicem comparamus“ [24]). Und ganz in demselben Sinne sagt Herbart [25]): „die Negationen sind bloss in der Vorstellung dessen vorhanden, der in dem Gegenstande etwas sucht, was er nicht findet; der Mangel selbst ist Nichts.“ Endlich hat Sigwart in seiner 1873 erschienenen Logik [26]) jene ausschliesslich subjective und nominalistische Auffassung der Negation ausführlich entwickelt. Nach ihm hat die Verneinung keinen andern Sinn als die subjective und individuell zufällige Bewegung des Denkens, die in ihren Einfällen, Fragen, Vermuthungen, irrthümlichen Behauptungen über das objectiv Gültige hinausgreift, in die

23) Dieses ist unseres Erachtens der Sinn des verrufenen Hegel'schen Satzes, dass das reine (d. h. abstracte) Sein = Nichts ist. Derselbe Gedanke findet sich übrigens schon im platonischen Sophistes 245 C, D.

24) Ep. XXXIV. 8.

25) W. W. III. 123.

26) I. 120, 79, 127, 128.

ihr durch die Natur der gegebenen Vorstellungen gesteckten Schranken zu weisen. Das Allgemeine und das Einzelne, das Prädikat und das Subjekt finden überhaupt in ihrer Trennung und Vereinigung schlechthin kein Gegenstück im Seienden; was im Objekt, realiter, getrennt wäre, würde nämlich keine Beziehung aufeinander haben, und es lässt sich nicht von dem Prädikate sagen, dass es irgendwo vorhanden sei, um mit dem Subjekte sich zu vereinigen oder von ihm getrennt zu bleiben. Was die Dinge nicht sind, gehört niemals zu ihrem Sein und Wesen; es ist nur von dem vergleichenden Denken von aussen an sie herangebracht.

Ehe wir zur Entgegnung dieser Ansicht fortgehen, ist es zuzugeben, dass sie eine gewisse Wahrheit enthält. Wenn auch, wie schon Wundt[27]) bemerkt hat, das verneinende Urtheil von Sigwart ungehörig unterschätzt wird, indem er dessen Bedeutung allein in der Abwehr eines möglichen Irrthums sieht, so ist doch wahr, dass die Negation als bewusster Denkakt nur im bewussten Denken existirt; dieses ist sogar ein analytischer Satz. Dasselbe gilt selbstverständlich auch von der Realität und jedem anderen Begriffe; als abstracte Begriffe (*χωριστὰ*) existiren sie nimmer unabhängig von dem Akte der Abstraktion. Diese hindert indessen nicht, dass sie objective Existenz besitzen, wenngleich nicht als abgesondert, sondern als immanente Bestimmungen des Wirklichen. Sonst wäre es überhaupt unbegreiflich, wie wir irgend einem Urtheil objective Gültigkeit zuschreiben könnten; noch weniger könnte von Naturgesetzen die Rede sein. Selbst Männer, die sich dem Positivismus anschliessen oder annähern[28]), geben es zu, dass es in der Natur Unterschiede der Art gibt, und dass diese Arten, weit entfernt nur subjective Hülfsmittel unserer Gedanken zu sein, vielmehr ihre Wirkungen über das Gebiet hinaus erstrecken, wo unsere Gedanken ihnen folgen können. Wer aber dieses zugesteht, gibt damit auch die Realität der allgemeinen Begriffe zu. Der

---

27) Logik, S. 190.

28) Vergl. Stuart Mill, System of Logic II, 278 (deutsche Uebersetzung 301). Taine, de l'intelligence, II, 255.

Grundirrthum des Nominalismus Sigwart's ist in den Worten angegeben, dass, was in den Objecten realiter getrennt ist, keine Beziehung auf einander habe, sowie in der mit dieser im Grunde gleichbedeutenden, dass zum Wesen der Dinge niemals das gehört, was sie nicht sind. Diese Behauptungen widersprechen nicht nur der wahren Metaphysik, sondern ebenso sehr der Erfahrung, die uns immer und überall reale und wesentliche Beziehung des Getrennten auf einander offenbart. Ohne diese Beziehung gäbe es kein Denken und keine Bewegung; Alles wäre todt und starr. Selbst wenn man das Unmögliche versuchen wollte, alles Leben, jede chemische Verwandtschaft und vor Allem die durch die ganze Natur gehende Attraction auf äussere mechanische Bewegung zurückzuführen, so wäre dadurch der Ansicht Sigwart's nicht geholfen; denn schon damit die Bewegung eines Atoms sich einem andern mittheilen könne, wird eine reale Beziehung der Getrennten erfordert. Wenn ein herabfallender Stein einen anderen zermalmt, so sind es nicht nur wir, die wir den einen von dem andern negiren; die Negation ist thatsächlich gegeben ohne unser Zuthun. Freilich lässt es sich einwenden, dass diese reale Negation ganz anderer Art sei, als die rein formale und harmlose, die ausgesprochen wird, wenn wir einfach urtheilen: A sei nicht B. Der Unterschied zwischen Beiden ist auch schon von Kant angegeben worden, und kann näher so bestimmt werden, dass wir im Denken Gegenstände unmittelbar auf einander beziehen können, die, wenigstens insoweit unsere Beobachtungen sich erstrecken, in keiner näheren Beziehung zu einander stehen. Aber andererseits, wäre nicht im Wesen des Objectiven selbst Unterschied und Beziehung des Unterschiedenen auf einander, so würden wir niemals dazu kommen, das Getrennte auf einander zu beziehen. Wer jede Beziehung der Unterschiedenen im realen Sein leugnet, der muss, insofern er sich getreu bleiben will, entweder mit Parmenides jede Vielheit für nur scheinbar erklären, oder auch mit Herbart eine Menge völlig beziehungsloser Realen als das einzig Wirkliche annehmen, welche höchstens durch unser zusammenfassendes Denken auf einander bezogen werden können. Diese beiden Auswege haben sich

aber als widersprechend und ungereimt erwiesen: jener, weil schon der Schein der Vielheit eine Trennung zwischen dem wahren Sein und dem nur scheinbar Seienden involvirt, dieser, weil das zusammenfassende Denken selbst eine Beziehung des Gedachten zum Denkenden voraussetzt, die nicht wieder durch ein neues zusammenfassendes Denken (u. s. w. in infinitum) erklärt werden kann und folglich in der eigenen Natur des Seienden enthalten sein muss. Die Ansicht des Spinoza würde im Grunde mit der des Parmenides zusammenfallen, wenn er seine Auffassung der Negation als eines bloss subjectiven Modus cogitandi consequent durchgeführt hätte. In diesem Falle hätte er nämlich (ganz wie ihn Erdmann, obgleich unrichtig, interpretirt) die Attribute und Modi als nur unsere subjective Auffassungsweisen erklären müssen, da diese nur durch ihre Determination sich von der absoluten Substanz unterscheiden, jede Determination aber nach der ausdrücklichen Erklärung Spinoza's Negation ist [29]).

Wenn es dem Vorigen zufolge anerkannt werden muss, dass die formale Negation, die wir in unseren Urtheilen aussprechen, nur unter der Voraussetzung einer realen, im objectiven Wesen immanenten Negation zu denken ist, so ergibt sich auch die Wahrheit des Hegel'schen Satzes, dass das Negative ebenso sehr positiv ist. Dieselbe Wahrheit ist auch von Trendelenburg ausgesprochen worden in dem Satze, dass jede Verneinung sich in ihrem Grunde als die ausschliessende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung darstellen muss [30]). Wir können freilich negative Urtheile aussprechen, ohne dadurch etwas Positives von dem Gegenstande zu bestimmen; aber die reale Negation ist immer ebenso sehr positiv. Nur könnte es noch zweifelhaft erscheinen, inwiefern diese reale Negation der Logik angehört. Kant scheint dieses zu leugnen, indem er ausschliesslich die formale Negation als logische Negation bezeichnet. Ist aber das Anerkennen der realen

29) Vergl. Epp. 41, 50.

30) Logische Untersuchungen (2. Aufl.) II. 147. Dass Sigwart nichtsdestoweniger (Log. I. 128) die Erörterung Trendelenburg's zu Gunsten seiner Ansicht gedeutet hat, ist nur durch Uebersehen dieser und ähnlicher Aeusserungen zu erklären.

Negation, wie wir zu beweisen versucht haben, eine nothwendige Bedingung jeder widerspruchsfreien Auffassung der Wirklichkeit, so fällt auch sie, wenigstens in ihrer Allgemeinheit, innerhalb der logischen Betrachtung. Aus diesem Grunde ziehen wir vor, was Kant logische Negation genannt hat, mit dem Namen „formale Negation" zu bezeichnen, um dadurch dem Missverstand vorzubeugen, als wäre die reale Negation aus der logischen Betrachtung ganz und gar auszuschliessen.

Hartmann, der in seiner Schrift über die dialektische Methode ebensowohl die Existenz als die Denkbarkeit des Widerspruchs ausdrücklich leugnete, hat in den späteren Auflagen seiner Philosophie des Unbewussten dieses Urtheil gewissermassen modificirt. Freilich gilt ihm der Widerspruch noch immer als unlogisch (also wohl auch als undenkbar); aber dieses Unlogische wird doch als existirend anerkannt vermöge des der logischen Idee entgegengesetzten Princips, des Willens[31]). Das Zugeständniss, das somit dem Hegel'schen System gemacht wird, enthält einerseits zu viel, andererseits zu wenig. Der Widerspruch im Aristotelischen Sinne kann ebenso wenig existiren als gedacht werden — wir möchten fast sagen noch weniger; denn denken lässt sich, wenn nicht der Widerspruch, doch wenigstens die Aufgabe, den Widerspruch zu denken[32]); wogegen der Existenz als solcher keine

31) Philos. des Unbewussten, 6. Aufl. S. 780, 803. Eine Andeutung dieser letzteren Ansicht tritt schon in der Abhandlung über die dialektische Methode S. 74 hervor, aber nur hypothetisch, unter der (in derselben Schrift ausdrücklich bestrittenen) Voraussetzung, dass der Widerspruch wirklich existirte. — Nachdem dieser Aufsatz schon für den Druck gesetzt war, erschien in den „Philosophischen Monatsheften" (1881, IV u. V) eine Abhandlung von Hartmann, wo er (S. 256) ausdrücklich erklärt, dass der Widerspruch in der Wirklichkeit ebenso unmöglich ist, als im Denken. Es scheint also, dass wir die oben angeführten Stellen in der Philosophie des Unbewussten missverstanden haben und dass er die in seiner Schrift über die dialektische Methode ausgesprochene Ansicht über den Widerspruch noch immer festhält. Was bedeutet aber dann der Ausdruck, dass „der Widerspruch des Logischen sich immer nur an dem vorgefundenen Unlogischen entzünden kann." Uns ist es wenigstens unbegreiflich, wie ein Unmögliches „sich entzünden" oder irgend eine andere Wirksamkeit ausüben könne.

32) Wie Hartmann selbst bemerkt hat: Ueb. d. dialekt. Methode. S. 73.

solche Aufgabe zugeschrieben werden kann. Dagegen enthält allerdings die Existenz Widerstreit und Einheit Entgegengesetzter, und diese sollten also nach Hartmann nicht im Wesen der Idee, sondern im unlogischen Princip gegründet sein. Dass nun der Wille in Hartmann's System ganz und gar unlogisch und widersprechend ist, geben wir ohne Bedenken zu — ein Wille, der mit der Vorstellung in untrennbarer Einheit ist, der Nichts wollen kann, was nicht vorgestellt wird, und der doch keine Vorstellung als Inhalt hat, sondern nur seine eigene unendliche Unlust, ein Wille ferner, der nur durch den bestimmten Inhalt die Möglichkeit der Existenz erhält, und der doch schon vor der Erreichung dieses Inhalts will, ohne zu sein und ohne etwas zu wollen, ein Wille endlich, der, indem er um zu existiren, einen Inhalt ergreift, nur eben dieselbe „Vorstellung", ergreift, die schon ursprünglich mit ihm in untrennbarer Einheit verbunden ist [33]) — ein solcher Wille ist ohne Zweifel nicht nur im Hegel'schen, sondern ebensowohl im Aristotelischen Sinne unlogisch und widersprechend, d. h. widersinnig; daraus darf man aber nicht folgern, dass dieses Widersinnige das wahre Wesen der Welt sei, sondern nur, dass das System Hartmann's unwahr ist. Uebrigens ist das logische Princip Hartmann's, die Vorstellung, ebenso unlogisch und widersinnig, als der Wille. Es soll ohne den Willen gleich Nichts sein, und gibt doch dem Willen allen Inhalt, den er jemals besitzen kann. Und dann soll es wieder nicht Alles enthalten, was von dem Willen gewollt wird; denn nach Abzug des Logischen gibt es in der Erscheinung einen unlogischen Rest, das Zufällige, der also vom Willen gewollt wird, ohne jedoch von dem Logischen bestimmt zu sein. Das Unbewusste ist selbst der grösste Widerspruch. Es soll die absolute Einheit und Harmonie seiner Attribute sein, so dass ihm gegenüber das Bewusstsein als Friedensstörer erscheint; und doch soll es ganz unabhängig von der Welt in einem Zustande absoluter Unseligkeit sich befinden, die wieder eben durch das Bewusstsein gehoben werden soll. In ihm sollen die Attribute in ewiger ab-

33) Vergl. Phil. des Unbewussten, 8. Aufl., S. 101 – 103, 370, 793–795.

soluter Einheit und doch wieder nicht ewig vereinigt sein, da sie sich erst im Akte vereinigen, durch welchen die Welt entsteht[34]). Aus diesem Grundwiderspruche im Begriffe des Unbewussten fliessen alle die übrigen Widersprüche des Hartmann'schen Systems her. Dass „ein bloss und schlechterdings Eines ein sich selbst aufhebender Unbegriff ist", hat Hartmann richtig eingesehen[35]); aber während er also mit Recht einen relativen, immanenten Dualismus als unentbehrliche Voraussetzung für die Wahrheit des absoluten Monismus bestimmt hat, fehlt er selbst gegen diesen Grundsatz. Denn in einem immanenten Dualismus müssten die beiden Attribute nicht gleichgültig neben einander bestehen, um nur durch einen zufälligen Anlauf sich zu verbinden, sondern sie müssten ewig und wesentlich vereinigt sein. Und zufolge dieser Wesenseinheit müsste auch unbeschadet des Gegensatzes eine wirkliche communicatio idiomatum stattfinden, so dass die Vernunft durch ihre Einheit mit dem Willen energisch und der Wille durch seine Einheit mit der Vernunft vernünftig wäre. Der Wille, oder wie man sonst das der Idee entgegengesetzte Moment nennen wollte, wäre dann nicht ein absolut Unlogisches oder Unvernünftiges, sondern vielmehr die von der logischen Idee selbst vorausgesetzte Bedingung ihrer Realisation. Andererseits müsste die Idee vermöge ihrer wesentlichen Verbindung mit dem Entgegengesetzten den Gegensatz in sich selbst enthalten. Dadurch wäre auch der Pessimismus, der eben in der vorausgesetzten absoluten Gegensätzlichkeit der beiden Principien gegründet ist, aufgehoben oder vielmehr zu einem höheren und wahrhaften Optimismus verklärt, der nicht wie der eines Spinoza oder Leibniz das Böse zu einem blossen modus cogitandi oder einem niedrigeren Grade von Realität reducirt, sondern seine Wirklichkeit anerkennt, ohne jedoch die Ueberzeugung aufzugeben, dass es sich am Ende als Mittel zur Realisirung der Idee erweisen muss. In der That muss auch nach Hartmann der unvernünftige Wille dazu dienen, die Idee zu realisiren und

34) A. O. 780, 537, 753, 795, 796, 814.
35) A. St. 815.

ihr zum Bewusstsein ihrer selbst zu verhelfen; nur wäre es nach ihm besser gewesen, wenn diese Realisirung ewig ausgeblieben wäre. Aber diese Behauptung setzt ein völliges Verkennen des Geistigen voraus (man könnte sie die eigentliche Sünde gegen den Geist nennen) und würde ohnedies, ernstlich festgehalten, unausbleiblich zum Selbstmord führen [36]).

Mit jener Anerkennung des Gegensatzes als eines nothwendigen Momentes der Idee selbst wäre also der Grundgedanke Hegel's wieder in erneuerter Gestalt aufgenommen. In ihrer ursprünglichen Form kann freilich die Philosophie Hegel's nicht mehr festgehalten werden; der Satz des Widerspruchs muss ebensowohl in der Philosophie als in der Wissenschaft überhaupt anerkannt und nur auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt werden. Ferner wird man nunmehr schwerlich mit Hegel alles das, was sich nicht in das logische Schema einfügen lässt, geringschätzen, noch „die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen festzuhalten" zu Hülfe nehmen, um sich dessen zu entledigen. Es muss nämlich anerkannt werden, dass wir weder die Idee, noch die Erscheinungen hinlänglich durchschauen, um bei jeder Erscheinung zu erkennen, was in ihr von der Idee bestimmt sei oder nicht. Und selbst wenn wir es entscheiden könnten, würde doch immer ein zufälliger Rest, wir möchten mit Hartmann sagen, etwas Unlogisches, zurückbleiben. Aber es gehört

36) Hartmann versucht freilich, diese Consequenz seines Systems zu vermeiden, indem er S. 759 bemerkt, der alleinige Wille finde sich nach dem Selbstmord in keiner anderen Situation, als wenn ein Mensch durch einen Dachziegel todtgeschlagen werde; er fahre nach wie vor fort, das Leben zu packen, wo er dasselbe findet; denn Erfahrungen machen und durch Erfahrungen klüger werden, könne er nicht. Ganz dasselbe gilt aber von jener universellen Willensverneinung, die Hartmann als das Ziel des Weltprocesses setzt. Auch nach dieser Willensverneinung bleibt ja der Wille ebenso unselig als vorher, und für diese unendliche absolute Unseligkeit des leeren Wollens ist es ganz gleichgültig, ob neben ihrer durch keine noch so geringe Lust gemilderten Unseligkeit eine Welt von Qual und Lust besteht oder nicht (S. 796). Das Unbewusste fällt also nach Hartmann selbst rettungslos der Unseligkeit anheim; nur für das Individuum gibt es eine Rettung durch den Tod. Hierdurch zeigt sich die Vernichtung des Individuums als das einzige Ziel, das erstrebt werden kann, wogegen die allgemeine Erlösung als nur illusorisch gesetzt werden muss.

eben zur Unendlichkeit der Idee, dass sie sich selbst in diesem ihr entgegengesetzten Elemente realisirt oder dass dieses nur da ist, um von der Idee überwältigt und beherrscht zu werden.

Wir haben gesehen, dass der Satz des Widerspruchs nur eine rein formale oder analytische Bedeutung hat und dass durch ihn nichts bestimmt werden kann ohne die Hülfe eines gegebenen Inhalts. Es könnte scheinen, als wäre dadurch jede Möglichkeit abgeschnitten, durch dessen Hülfe eine Metaphysik zu gewinnen, da diese nicht ohne einen synthetischen Inhalt a priori denkbar ist. Allerdings wird in der gewöhnlichen Logik neben dem Satze des Widerspruchs und dem mit diesem im Grunde gleichgeltenden Satz der Identität auch der Satz des zureichenden Grundes als allgemeines Denkgesetz angeführt. Aber es kann in Frage gestellt werden, ob nicht dieser Satz, insofern er von dem Satze des Widerspruchs sich unterscheidet, eigentlich nur eine aus der Erfahrung abstrahirte, also nicht denknothwendige Thatsache sei. Dieses ist nicht nur die allgemeine Ansicht des Empirismus, dem jeder Inhalt nur als empirisch vorgefundener gilt; auch Lotze scheint sich ihr gewissermassen anzuschliessen [37]). Er leugnet freilich nicht, dass das Denken einen Trieb besitzt, der auch unabhängig von aller wirklichen Erfahrung zur Voraussetzung eines Zusammenhangs von Gründen und Folgen führen würde. Aber dass diese Voraussetzung sich bestätigt, dass das Denken in dem denkbaren Inhalt, den es selbst nicht macht, sondern empfängt und vorfindet, solche Identitäten oder Aequivalenzen des Verschiedenen antrifft, das ist nach Lotze eine glückliche Thatsache, ein glücklicher Zug in der Organisation der Welt des Denkbaren, der thatsächlich besteht, aber nicht mit derselben Nothwendigkeit bestehen müsste, wie die Geltung des Identitätsprincips. Denkunmöglich wäre eine Welt gar nicht, in welcher jeder einzelne Inhalt mit jedem Anderen so unvergleichbar wäre, wie süss und dreieckig, in welcher mithin jede Möglichkeit fehlte, Verschiedenes zur Begründung eines Dritten zusammenzufassen;

37) System der Philosophie. I. Logik. S. 90.

wäre diese Welt, so würde zwar das Denken Nichts mit ihr anzufangen wissen, aber es würde sie als eine nach seinem eigenen Urtheil mögliche anerkennen müssen. Es ist nicht zu leugnen, dass in diesen Worten Lotze's etwas Wahres liegt. Gegen die Möglichkeit einer solchen Welt wie die von Lotze angedeutete lässt sich vom Standpunkte des rein formalen Satzes des Widerspruchs ebenso wenig etwas einwenden, als gegen die Möglichkeit dessen, dass überhaupt Nichts wäre. Das aber muss behauptet werden, dass in dem einen wie in dem andern Falle das Denken nicht nur „Nichts anzufangen wissen" würde, sondern gar nicht existiren könnte, es sei denn als eine Anlage ohne jede Möglichkeit sich zu verwirklichen. Denn das Denken ist wesentlich Beziehen und Zusammenfassen Unterschiedener; wird jede Möglichkeit dieses Zusammenfassens aufgehoben, so ist damit das Denken selbst unmöglich gemacht. Wenn ferner Stuart Mill [38]) die soeben erwähnte zusammenhanglose Welt sogar vorstellbar findet, so ist auch dieses insofern zuzugeben, als wir Alle im Traume, wenigstens partiell, eine solche besitzen. Aber auch nur partiell; denn bei totaler Zusammenhanglosigkeit der Vorstellungen würde sich der Traum nicht von dem tiefsten Schlaf unterscheiden. Ferner können wir auch wachend eine solche Welt vorstellen, aber nur indem wir sie der wirklichen, „dem Satze des Grundes unterworfenen" Welt entgegenstellen; dagegen sie unabhängig von diesem Gegensatz vorstellen oder denken, ist ganz und gar unmöglich, weil jedes Vorstellen ein Beziehen Unterschiedener ist. Wenn also der Satz des Widerspruchs sich als rein formal erwiesen hat und daher unvermögend ohne Hülfe eines gegebenen Inhalts irgend eine Erkenntniss zu begründen, so haben wir im Denken selbst einen solchen Inhalt, der indessen nicht empirisch ist, weil er die Voraussetzung jeder Empirie bildet. Dass auch das Denken sich zunächst als empirische Thatsache kund gibt, soll hiermit nicht geleugnet werden; aber diese Thatsache ist ganz apriorischer Natur als die nothwendige Bedingung, ohne welche keine andere Thatsache erkannt werden könnte. Als

38) System of Logic II, 98 (deutsche Uebers. S. 108).

a priori nothwendige Wahrheit ergibt sich somit alles das, ohne welches das Denken und das Erkennen nicht möglich wäre, und die Aufgabe der Metaphysik ist eben, dieses Apriorische zu erforschen.

Dass schon die Möglichkeit der Erfahrung ein apriorisches Element in unserem Bewusstsein voraussetzt, hat Kant richtig eingesehen, und dadurch hat er den Empirismus im Grunde überwunden. Aber jenes richtige Hervorheben des Apriorischen in jeder Erkenntniss wurde von Kant wieder verfälscht, indem er zufolge seiner scharfen Entgegensetzung des Dinges an sich und der Erscheinung das Apriorische als nur subjective Form bestimmte, die in das vom Dinge an sich stammende Material der Erkenntniss gleichsam von aussen hineingelegt wurde, um es zum Gegenstande einer Erkenntniss zu machen. Während also Kant gegen den Empirismus die Möglichkeit einer Metaphysik festhielt, setzte er doch wieder als dessen Gegenstand nur das Apriorische in der Erscheinung, das nach ihm, eben weil es unserem Erkenntnissvermögen wesentlich angehörte, jede Erkenntniss des Dinges an sich verhinderte. „Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüthes ursprünglich hineingelegt“[39]). Nach diesen Worten sollte man glauben, das an sich seiende Wesen der Welt sei ganz ordnungs- und regellos, so dass nur unser Erkenntnissvermögen durch die ihm eigenthümlichen Formen Ordnung und Gesetz bringe in das an sich ganz ungeordnete Material unserer Erkenntniss, etwa wie die Spiegel eines Kaleidoskops die unregelmässig durch einander geworfenen Glasscherben regelmässig geordnet erscheinen lassen. Diese Ansicht ist indessen nicht einmal von Kant selbst genau festgehalten worden; denn wo er (im praktischen Gebiete) dem Noumenon eine positive Bedeutung gibt, setzt er es stets als vernunftgemässe Ordnung. Daraus folgt aber offenbar, dass die Regelmässigkeit, die wir in den Erscheinungen finden,

39) Kr. d. r. V. ed. Rosenkr. S. 112.

nicht ausschliesslich unsere subjective Zuthat, sondern ebenso sehr im Wesen des Erkannten gegründet ist. So gewiss es ist, dass wir Ordnung und Regelmässigkeit in der Natur nimmer finden würden, wenn nicht ein Streben, das Getrennte zur Einheit zu verbinden, schon ursprünglich unserem Geiste einwohnte, ebenso gewiss ist es andererseits, dass jene Tendenz sich nimmer realisiren würde, wenn nicht der gegebene Inhalt unserem Streben entgegenkäme. Diese Berichtigung der Ansicht Kant's scheint auch der eigentliche Sinn der oben citirten Aeusserung Lotze's zu sein, die insofern ganz richtig ist, wenn man nur dabei bemerkt, dass der in den Erscheinungen gegebene Zusammenhang nicht bloss eine glückliche Thatsache ist, sondern vor Allem eine nothwendige Bedingung des Denkens und des Erkennens. Dass diese Bedingung auch als Thatsache gegeben und also ein Denken möglich ist, das beweist eben, dass die Formen unseres Erkennens nicht ausschliesslich subjectiv, sondern ebenso sehr im Wesen der objectiven Wirklichkeit gegründet sind. Indem dieses zugegeben wird, gewinnt auch die Metaphysik eine höhere Bedeutung als bei Kant; wenn sie auch unmittelbar nur die nothwendigen Bedingungen der Erscheinung zu entwickeln hat, so muss sie doch am Ende zu der Einsicht führen, dass die Erscheinung selbst nur denkbar ist unter der Voraussetzung, dass das Wesen sich in ihr bethätigt und offenbart.

Eine Metaphysik in der hier angegebenen Bedeutung würde sich der speculativen Logik Hegel's insofern anschliessen, als sie die nothwendigen Denkbestimmungen des Seienden dialektisch zu untersuchen und zu entwickeln hätte, d. h. die Bestimmungen, welche dem Seienden, insofern es denkbar sein soll, nothwendig und wesentlich zukommen müssen. Dagegen würde sie um so weniger den Satz des Widerspruchs in dessen echter, Aristotelischen Bedeutung leugnen, als dieser Satz das nothwendige formale Kriterium aller Denkbarkeit ist. Andererseits würde sie ebenso wenig Anspruch darauf machen, aus einer leeren Form wie dem leeren Begriffe des Seins oder dem Satze $A = A$ herauszuconstruiren. Nicht das leere Sein oder die Identität als solche, sondern die in der Natur des Denkens gegebene Thatsache, dass wir jenes leere Sein nur

denken können, indem wir es einem (relativ) Nichtseienden, jene Identität nur, indem wir sie dem Unterschied gegenüberstellen und dass also jene Begriffe für das Denken wesentlich durch die Entgegengesetzten vermittelt und bedingt sind, kann ein dialektisches Fortgehen zu reicheren Denkbestimmungen begründen. Es kann in Zweifel gezogen sein, inwiefern eine solche Metaphysik uns etwas geben könnte, was wir nicht schon ohne sie besitzen. Aber schon dieses, zu wissen, was man besitzt und mit welchem Rechte man es besitzt, ist, wenigstens in der Wissenschaft, nicht geringer zu schätzen als der Besitz selbst.

Lund. J. J. Borelius.

Die Aufgabe der Erkenntnisslehre und die Wundt'sche Logik.

IV.

Die beiden letzten Abschnitte des Werkes (V und VI) handeln von den Grundbegriffen und Gesetzen der Erkenntniss. Dass zum Mindesten einige Fragen, die in dies Kapitel gehören, nach meiner Meinung zweckmässiger bereits vor oder bei Gelegenheit der Begriffs-, Urtheils-, Schlusslehre erörtert worden wären, habe ich verschiedentlich angedeutet. Es gilt dies gleich vom Begriff des Wissens, mit dem es das erste Kapitel des Abschnitts V zu thun hat. Nachdem hier in einer Besprechung der erkenntnisstheoretischen Richtungen der Gegensatz zwischen einem ausschliesslichen Empirismus und einem ebensolchen Apriorismus die gebührende Zurückweisung, der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen die gebührende Anerkennung und Beleuchtung erfahren hat, geht der Verf. zur Untersuchung der Kriterien der Gewissheit über. Ich meine aber, es müsse insbesondere dieser letzte Punkt bereits völlig feststehen, wenn man zur klaren Einsicht in das Wesen des Urtheils gelangen wolle. Das Urtheil kommt erst zu Stande, indem sich mit dem Uebergang von der Subjects- zur Prädikatsvorstellung die objective Gewissheit des vorgestellten Verhältnisses der beiden zu einander, kürzer ausgedrückt, das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit derselben verbindet.

Dass der Verf. es unterlässt, schon beim Urtheil diese objective Gewissheit zu erörtern, muss die Meinung erwecken, als solle sie als ein dem Urtheil Fremdes, oder erst zu ihm Hinzukommendes betrachtet werden. Ich identificire hier Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und objective Gewissheit der Verbindung. Dazu berechtigt mich der Verf. selbst. Ich verstand unter dem Zusammengehörigkeits-Bewusstsein die Empfindung des Zwanges zu verbinden oder es bei der Verbindung zu belassen. Dem Verf. aber ist das Bewusstsein des Zwanges, den Objecte auf unseren Vorstellungsverlauf ausüben, und der darin sich verrathenden Unabhängigkeit von unserm Bewusstsein die erste Stufe der objectiven Gewissheit überhaupt.

Durch diesen Zwang wird die Vorstellung zur Wahrnehmung. Damit ist freilich die objective Gewissheit noch nicht vollendet. Die Wahrnehmungen eines und desselben Individuums oder die Wahrnehmungen verschiedener Individuen können sich widerstreiten und dadurch die Sicherheit des ursprünglichen Zwanges erschüttern. Es kann sich als im wahrnehmenden Subject begründet herausstellen, was zunächst sich als von ihm unabhängig darstellte. Es kann endlich die logische Bearbeitung die Wahrnehmung berichtigen. So bleiben schliesslich für den Verf. als objectiv gewiss diejenigen Thatsachen der Wahrnehmung, die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung — durch Vergleichung der Wahrnehmungen und der Wahrnehmenden, durch Abzug dessen, was allein im Subject seine Quelle hat, durch logische Bearbeitung — nicht mehr beseitigt werden können. Die Erörterungen scheinen mir völlig klar und überzeugend. Besonders meine ich, könne man dem Verf. nur beistimmen, wenn er darauf dringt, dass man von dem Standpunkt der gemeinen Gewissheit, der Anerkennung des in der Wahrnehmung Gegebenen also, ausgehe und davon abziehe, was sich nicht als gegeben bewährt, statt umgekehrt von dem Satze, dass zunächst alles subjectiv sei, seinen Ausgang zu nehmen und dann nach besonderen Gründen der Objectivität zu suchen. Wie recht der Verf. damit hat, dies würde noch unzweideutiger hervorgetreten sein, wenn er statt von Krite-

rien, Kennzeichen der objectiven Existenz zu sprechen, — er bezeichnet den Zwang, die Uebereinstimmung etc. mit diesen Namen, — vielmehr gefragt hätte, worin die objective Existenz bestehe, wessen wir uns bewusst sind, wenn wir der objectiven Existenz uns bewusst zu sein behaupten. Das Wort objective Existenz heisst ja für uns gar nichts, kann für uns gar nichts heissen, als dass ein Gegebenes oder zur Ergänzung des Gegebenen nothwendig Gedachtes sich als solches bewährt, gegen den Versuch der Aufhebung oder Ersetzung durch ein Anderes Einsprache erhebt, der Art, dass nach einer anderen Objectivität zu suchen völlig sinnlos wäre. So wie der Verf. die Frage stellt, bleibt immer der Gedanke möglich, es könnten am Ende alle Kriterien trügerisch sein, also die objective Existenz fehlen, auch wo sie alle vorhanden sind. Immerhin scheint mir eine Deutung der Wundt'schen Auffassung zulässig, — nach späteren Erörterungen sogar wahrscheinlich — derzufolge der Gegensatz zwischen seiner Anschauung und meiner Meinung nur ein Gegensatz der Ausdrucksweisen wäre [1]). Ich könnte dann höchstens noch dies bedauern, dass es Verf. unterliess, die einfachen Bewusstseinselemente, aus denen sich das Bewusstsein des Zwanges oder des Gegebenseins zusammensetzt, aufzuzeigen und den psychologischen Mechanismus zu charakterisiren, durch den solches Bewusstsein entstehen, berichtigt werden oder sich behaupten kann.

Dagegen bin ich in einem Punkte völlig anderer Meinung als der Verf. Alles ist bei ihm zunächst Gegenstand subjectiver Gewissheit, des Himmels Blau wie unser Fühlen und Wollen. Diese unmittelbare subjective Gewissheit wird bei den Gegenständen äusserer Wahrnehmung zu mittelbaren objectiven, indem sich dieselben als vom Subject unabhängig bewähren. Bei den Gegenständen der inneren Wahrnehmung bleibt es bei der unmittelbaren subjectiven Gewissheit. Darum fällt „das Hauptproblem der Naturwissenschaften, die Wahr-

1) Ist die Deutung die richtige, dann bitte ich darnach meine frühere Angabe, Wundt verzichte völlig darauf, das Wesen der psychischen Thatsachen, die die Worte Evidenz, Glauben. Wissen bezeichnen, näher zu bestimmen, modificiren zu wollen.

nehmung durch berichtigende Controle auf ein objectiv Gegebenes zurückzuführen" in der Psychologie „im Grunde ganz hinweg". Dieser Entgegensetzung kann ich nicht beistimmen. Unsere Lust und Unlust ist wie das Blau des Himmels zunächst einfach da, thatsächlich vorhanden. Subjective Gewissheit würde ich dies Vorhandensein nicht nennen, weil darin weder der Unterschied des Subjects und Objects, noch das Bewusstsein der Gewissheit schon enthalten ist. Letzteres entsteht erst in dem Versuch aufzuheben, es ist Bewusstsein des Widerstandes gegen diesen Versuch, Innewerden der Unabhängigkeit, nicht vom Subject überhaupt, sondern vom gegenwärtigen Zustande desselben. Jede Gewissheit ist somit mittelbar objectiv. Solcher mittelbaren objectiven Gewissheit sind aber die Inhalte des Selbstbewusstseins wie die des objectiven Bewusstseins fähig. Dass ich eine Lustempfindung gestern gehabt habe, mir dies nicht bloss einbilde, dies weiss ich, wenn ich inne werde, dass der Gedanke daran nicht ein willkürlich von mir producirter, sondern ein solcher ist, der objective Geltung verlangt, sich mir als ein meinem jetzigen Ich Fremdes aufdrängt, sich nicht abweisen lässt. So gibt es auch ein Bearbeiten der Thatsachen innerer Erfahrung, wie der äusseren.. Die Thatsachen der unmittelbaren inneren Erfahrung stehen absolut fest, lassen sich durch keine Bearbeitung aufheben. Aber auch keine Bearbeitung der Inhalte der äusseren Wahrnehmung kann jemals ein solches Aufheben im Gefolge haben. In beiden Fällen muss sich das Bearbeiten damit begnügen, dem Gegebenen eine andere Stelle in dem Zusammenhang des Gegebenen anzuweisen, als diejenige war, die wir ihm ursprünglich zuwiesen. Das Blau und sein räumliches Zusammensein mit dem Himmelsgewölbe ist eine Thatsache, die keiner wissenschaftlichen Correctur weicht. Vielleicht aber komme ich durch irgendwelche Schlussfolgerung dazu, nicht das Himmelsgewölbe allein, sondern ausserdem mein Subject als Bedingung für diese Thatsache anzusehen. Diese Einsicht spreche ich dann in den Worten aus, ich stelle das Himmelsgewölbe blau vor, abgesehen von meiner Vorstellung aber kommt ihm das Prädikat nicht zu. So kann es auch sich herausstellen, dass eine Willens- oder

Lustempfindung, von der ich glaubte, dass sie von einem psychischen Geschehen a unabhängig sei, ja es bedinge, in der That durch dies a bedingt sei oder als ein Nebenerfolg seines Zustandekommens zu gelten habe. Der Verf. identificirt die Gewissheit vom Subjectiven, die mit der Gewissheit vom Objectiven gleichartig ist, mit der subjectiven Gewissheit, die den Namen der Gewissheit genau genommen nicht verdient. Diese Identification kann ich nicht für zulässig halten.

Verf. geht nach einer höchst lichtvollen Besprechung der Wahrscheinlichkeit und des Zufalls, einer eben solchen Erörterung des Begriffs der Hypothese im zweiten Kapitel über zu den allgemeinen Erfahrungsbegriffen. Dass „in dem Begriff des Dings, wie ihn die unmittelbare Erfahrung auffasst, sich nicht das Geringste findet von jener Forderung eines unveränderlichen Gegebenen, welches die wechselnden Zustände und Eigenschaften überdaure", dass die Substanzen und unbekannten Träger erst durch „verwickelte und vermittelte Reflexion" in die Dinge hinein kommen, diese Einsicht hebe ich vor Allem als werthvoll hervor. „Gegenstände oder Dinge, so lautet dann die positive Bestimmung, sind von unserem Willen unabhängige Complexe von Empfindungen, denen räumliche Selbstständigkeit und zeitliche Stetigkeit zukommt." Aber „wie kommen wir dazu, den Dingen diese Eigenschaften zuzuschreiben? Die Dinge selbst könnten uns nimmermehr dazu zwingen, wenn nicht unser Denken befähigt wäre, was ihm in getrennten Wahrnehmungsakten gegeben ist, in einheitliche Apperception zusammenzufassen. Diese Fähigkeit besitzt aber das Denken nur vermöge der einheitlichen Natur unseres Selbstbewusstseins. Die Selbstständigkeit unseres Ich und der stetige Zusammenhang unserer Vorstellungen" — in diesen beiden Momenten besteht dem Verf. die Einheit des Selbstbewusstseins — „werfen ihren Reflex auf die Dinge ausser uns." Letztere Bemerkung ist mir von besonderem Interesse. Das Ding entsteht, indem wir die unserm Selbstbewusstsein eigene Stetigkeit und Selbstständigkeit auf die Manchfaltigkeit des Gegebenen übertragen. Die objective Veranlassung gibt, wie gleich nachher gesagt

wird, die räumliche Coexistenz eines Manchfaltigen. So entsteht die Substanz, der einfache beharrliche active Träger der Erscheinungen, indem wir die relative Einfachheit, Beharrlichkeit, Activität unseres Selbstbewusstseins objectiviren, die Causalität der Dinge, indem sich die Gesetzmässigkeit unseres logischen Denkens auf die regelmässigen Zustandsänderungen der Aussenwelt überträgt. Als eine Uebertragung von etwas, das wir im Subject finden, aufs Object, eine Verlegung in dasselbe, als eine Ergänzung des in der objectiven Anschauung gegebenen Manchfaltigen durch subjective Zuthat erscheint demnach die Erzeugung des Ding-, Substanz- und Causalitätsbegriffs. Immerhin muss zu dieser Uebertragung eine objective Veranlassung vorliegen. So darf insbesondere der Substanzbegriff, zu dem die unmittelbare Erfahrung keine Veranlassung bietet, nur angewandt werden, insoweit die Wissenschaft, die auf den Zusammenhang der Erfahrungen ausgeht, zur Herstellung dieses Zusammenhangs eine derartige metaphysische, d. h. über die unmittelbare Erfahrung hinausgehende Ergänzung fordert.

Ich habe gegen diese Auffassung mancherlei Bedenken. Zunächst glaube ich nicht an die unmittelbare Wahrnehmung der Unabhängigkeit, Stetigkeit, Einfachheit, Beharrlichkeit, Gesetzmässigkeit des denkenden Selbstbewusstseins (des Willens, der Apperception). Was wir unmittelbar wahrnehmen, sind in der objectiven Welt die zeiträumlichen, in der subjectiven die zeitlichen Beziehungen gewisser Empfindungsinhalte. Aber wenn auch alle jene Qualitäten des Selbstbewusstseins sich in uns unmittelbar fänden, so würde doch die Veranlassung zu ihrer Uebertragung aufs Objective noch nicht mit einem Recht, sagen wir lieber mit einer logischen Nothwendigkeit der Uebertragung identisch sein. In der That geben wir auf Schritt und Tritt der Neigung nach, was wir in uns erleben, den Dingen ausser uns zu leihen. Die lachende Wiese, die drohende Gewitterwolke, das heitere Blau des Himmels geben davon ebenso Zeugniss, wie die von der Erde auf den Stein ausgeübte „Kraft", der „Zwang", der die Eigenschaften eines Dinges aneinander bindet, die „Freiheit" und „Unabhängigkeit", die einer Sub-

stanz im Verhältniss zur andern eignet. Denn nicht nur heitere Stimmung und feindselige Gesinnung, sondern auch das Kraftgefühl, das Beengende des Zwangs, das eigenthümliche Wohlgefühl, das uns beschleicht, wenn ohne begleitende Zwangsempfindung die Vorstellungen in uns aufeinanderfolgen — und ohne dies Gefühl würden wir schwerlich von Freiheit und Unabhängigkeit sprechen — sind subjective Erlebnisse. Ihre Uebertragung aber aufs Object ist anthropomorphistisches, mythologisches Denken und soweit entfernt von logischer Berechtigung, dass wir sie selbstverständlich revociren, sobald wir uns des eigentlichen Wesens derselben bewusst werden. Und wenn wir nun von allen den Uebertragungen absehen, die nicht vollzogen werden dürfen, ausser wo wir mit empfindenden und fühlenden, überhaupt uns gleichartigen Wesen zu thun haben? Dann ist es mit den Uebertragungen überhaupt zu Ende und für's fühllose Object bleibt nichts übrig, als das zeitliche und räumliche Zusammensein der objectiven Vorstellungsinhalte.

Aber dies Zusammensein ist nur zum Theil ein gegebenes, zum andern Theil ein von uns erzeugtes, unsere Zusammenordnung, wir nennen diese Zusammenordnung eine logische, unser ordnendes Verfahren ein Denken, wenn ein Gesetz in uns die Ordnung befiehlt. Ein Manchfaches a b c werde von uns in einen Denkakt zusammengefasst, es finde sich in unserm Bewusstsein von einem Apperceptions- oder Willensakt begleitet, dann ist es eben damit für uns zur Einheit geworden. Es ist objective Einheit, ein Gegenstand oder Ding, wenn unser Zusammenfassen eben dieser a b c, mit Ausschluss anderer, von dem Gefühl der Nöthigung begleitet ist, ich meine der Nöthigung, die aus der Anwendung des Denkgesetzes entspringt. Vielleicht zwingt uns eben dies Denkgesetz, ein nicht in der Erfahrung gegebenes $s = \alpha\,\beta\,\gamma$ unter allen Umständen als vorhanden anzunehmen, ihm immer dieselben Inhalte $\alpha\ \beta\ \gamma$ zuzusprechen und daran gewisse Erfahrungsthatsachen unabänderlich zu knüpfen, dann nennen wir dies s eine Substanz. Wir sagen damit wiederum nur, dass wir uns zu $\alpha\ \beta\ \gamma$ irgendwie verhalten und dass dies Verhalten vom Bewusstsein der logischen Nöthigung begleitet ist. Wir

nennen ein A Ursache eines B, wenn dasselbe Gefühle der Nöthigung verräth, dass die Anknüpfung des B vom Denkgesetz gefordert wird. — Was ich unter dem Denkgesetz verstehe, sagte ich früher: die Eigenthümlichkeit unseres Geistes, vermöge der wir nicht umhin können, unter gleichen Bedingungen uns zu denselben Vorstellungsinhalten in gleicher Weise denkend, urtheilend, zusammenordnend zu verhalten.

Die Anwendung desselben Denkgesetzes auf innere Erfahrung lässt nun auch erst, und auf dieselbe Weise, aus dem zeitlichen Verhältniss derselben die Unabhängigkeit, Beharrlichkeit, Activität etc. des Subjects hervorgehen, macht daraus ein Ding, eine Substanz, ein Manchfaches von Ursache und Wirkung. Ich vermag auch hier zwischen subjectiver und objectiver Erfahrung keinen wesentlichen Unterschied zu finden. Verf. lässt, wie wir sahen, die Einheit des Ich mit der Unabhängigkeit und Stetigkeit der Apperception zusammenfallen. Zugleich bezeichnet er später als „eigentlichen Träger des Einheitsbegriffs" den „einzelnen Denkakt". Sollte sich der hierin liegende scheinbare Widerspruch so lösen, dass dem Verf. die Unabhängigkeit und Stetigkeit nur dasjenige wären, was uns antreibt, die manchfachen Inhalte der innern Erfahrung in einen Denkakt zu vereinigen und dadurch allererst zur Einheit zu machen, so hätte ich die Genugthuung, in einem wesentlichen Punkte mit dem Verf. übereinzustimmen. Es bliebe dann noch die vom Verf. angenommene unmittelbare Wahrnehmbarkeit der Unabhängigkeit und Stetigkeit ebenso wie die Uebertragung dieser Qualitäten auf Objecte als Streitpunkt übrig. Ausserdem würde ich von meinem Standpunkte aus das Zugeständniss vermissen, dass auch als „eigentlicher Träger" des Substantialitäts- und Causalitätsbegriffs die Weise des Subjects sich denkend zum Manchfaltigen zu verhalten gedacht werden müsse.

Der Betrachtung des Dingbegriffes folgt beim Verf. ein Abschnitt über Eigenschaften und Zustände. Gegen die Zurückweisung der Forderung, dass ein unbekannter Träger ursprünglich zum Gegebenen hinzugedacht werden müsse, kann man dem Verf. nicht einwenden, dass es doch nicht angehe, eine Eigenschaft zu denken ohne etwas dem sie in-

härire. Denn die Eigenschaften sind ihm, und mit allem Recht, erst ein Product der Abstraction. Nicht sie, sondern die Complexe der Eigenschaften, also die Dinge sind das Ursprüngliche. Wie aus den Eigenschaftsbegriffen weiter die Begriffe der Qualität und Quantität, des Zustandes etc. entstehen, dies wird vom Verf. näher erörtert.

Der eingehenderen Behandlung des Substanz- und Causalitätsbegriffs, auf die in diesem Kapitel schon vorbereitend hingewiesen wird, geht voran (Kap. III) die Untersuchung der Formen der Anschauung. Sie verläuft in vier Abschnitten, die es nach einander mit der Zeit, dem Raum, der Bewegung, der Zahl zu thun haben. Wiederum wird beim Raum zuerst der mathematische Raumbegriff, dann der Ursprung der Raumvorstellung, dann die Objectivität des Raumes ins Auge gefasst. Ich begnüge mich mit wenigen Bemerkungen, nicht weil ich wenig, sondern weil ich im Grunde alles für besonderer Beherzigung werth halte. Insbesondere scheinen mir der Nachweis der begrifflichen Natur des mathematischen Raumes im Gegensatz zur Raumform der Anschauung, die Kritik der Apriorität des Raumes und der darauf bezüglichen Kant'schen und modern empiristischen Anschauungen, die Würdigung der mathematischen Raumspeculationen in hohem Maasse überzeugend. Dagegen meine ich allerdings, dass des Verf. Lehre vom Ursprung der Raumvorstellung — man kennt sie genauer aus seiner physiologischen Psychologie — eine Ergänzung nicht ausschliesse. Nicht die Räumlichkeit, nur Räumliches, nicht der leere, nur der erfüllte Raum ist Gegenstand unserer Vorstellung, der Raum ist, anders ausgedrückt, für unser Vorstellen niemals und nirgends ohne qualitatives Substrat. Da die Gesichtsvorstellung für die dritte Dimension kein solches Substrat liefern kann, so bleibt der Gesichtsraum überall und für alle Zeit zweidimensional. Es fragt sich, woher er die dritte Dimension entleihe und wie er dies bewerkstellige. Es ergibt sich daran anschliessend die allgemeine Frage, wie überhaupt die Räume verschiedener Sinne dazu kommen können, mit einander zu coincidiren, sich zu ergänzen bezw. sich zu corrigiren. Dass der Verf. darauf eine befriedigende Antwort gebe, scheint mir nicht. Die associative

Synthese wenigstens ist ein zu unbestimmter Begriff, als dass sie dies leisten könnte. Mag immerhin das System der Localzeichen mit dem System der Innervationen, ich weiss nicht wie, verschmelzen, so ist damit noch kein qualitatives Substrat der dritten Dimension gewonnen. — Freilich scheint es, als liege die Gefahr der Selbsttäuschung hinsichtlich dessen, was man erklärt und nicht erklärt hat, in der Raumtheorie besonders nahe. Dass man nichts leistet — ich sage dies nicht mit Bezug auf den Verf. — wenn man zur Erklärung Begriffe verwendet, die das zu Erklärende unmittelbar in sich schliessen oder durch Abstraction daraus gewonnen sind, leuchtet ein. Es gehören aber in die Reihe der abgeleiteten, darum der Erklärung bedürftigen Begriffe nicht nur das Projiciren, das sinnlos ist, so lange der Gegensatz zwischen Körper und Aussenwelt noch nicht gewonnen ist, das Oben und Unten, Innen und Aussen u. a. m., die wenigstens das dreidimensionale Körperbild voraussetzen, sondern ebenso gut die Entfernung, Richtung und was damit zusammenhängt. Sie alle müssen in der psychologischen Raumconstruction erst entstehen. Es bleiben dann als Ausgangspunkte für diese Construction die einfachen aus einfachsten Reizungen hervorgehenden Licht- und Tasteindrücke und deren räumliche Aneinanderfügungen. Damit wird man zu beginnen und zuzusehen haben, wie und mit Zuhülfenahme welcher psychologischen und physiologischen Voraussetzungen man aus ihnen den allen Sinnen gemeinsamen dreidimensionalen Raum gewinnen könne. Es scheint mir aber, als lasse sich die allgemeinste Voraussetzung in dem Satze formuliren, dass die Seele das Bestreben habe, ähnliche und zeitlich coincidirende Erregungen nach Massgabe der Aehnlichkeit und Häufigkeit der Coincidenz räumlich miteinander zu verschmelzen, Unähnliches zu trennen — beides, insoweit zufolge der Eigenthümlichkeit der Seele und der einzelnen Sinnesgebiete die qualitative Verschmelzung bezw. Scheidung nicht ohne gleichzeitige räumliche bestehen kann. Dass dieser Satz mit dem Gesetz der Association verwandt ist, kann ihm nicht zum Nachtheil gereichen.

Ich füge des Verf. Untersuchungen über den Raumbegriff

angehend noch hinzu, dass ich auch die erkenntnisstheoretische Erörterung einiger dem mathematischen Raume angehöriger Specialbegriffe, so des Begriffes der Geraden und der endlosen Theilbarkeit ungern vermisse. Dagegen wüsste ich zum Ergebnisse der Besprechung des objectiven Raumes kaum etwas hinzuzufügen. Sucht man „den Begriff des Raumes von allen Elementen zu befreien, deren subjectiver Ursprung nachgewiesen ist, so bleibt als Rest die regelmässige Ordnung eines Manchfachen, das aus einzelnen selbstständig gegebenen realen Objecten besteht." Die Frage nach der Objectivität der Zeit findet sich vorher schon in analogem Sinne beantwortet.

Ich citirte oben schon des Verf. Erklärung, der eigentliche Träger des Einheitsbegriffes sei der einzelne Denkakt. Die Erklärung findet sich in der Erörterung des Begriffes der Zahl. Sie gibt dem Verf. das, wie ich denke, einzig richtige Fundament für diese Erörterung. „Die Function des Zählens besteht, worauf sie sich auch beziehen möge, immer in einer Verbindung einzelner Denkakte zu zusammengesetzten Einheiten." Dem Verf. ist darnach das Zählen, wofür ich alles Denken angesehen wissen möchte, ein Verhalten zum Gegebenen oder Vorgestellten, aus welchem diesem selbst keinerlei Zuwachs entsteht. Die Discussion der arithmetischen Operationen verlässt diesen Standpunkt nicht.

Das vierte Kapitel des Abschnitts V bringt die nähere Erörterung des Substanzbegriffes, die wir bereits theilweise vorausgenommen haben. Die Ergänzung der Erfahrung durch die Annahme von Substanzen, die die Eigenschaften der Einfachheit, Beharrlichkeit, Activität an sich tragen, besteht nur zu Recht, sofern die Uebertragung dieser Qualitäten der Apperception auf die objective Welt durch die wissenschaftliche Pflicht, den Zusammenhang der Erfahrungen herzustellen, erfordert wird. Trotzdem nehmen die drei Axiome des Substanzbegriffes — der Verf. meint die Sätze, die dem Wirklichen, das aller Erscheinung zu Grunde liegt, jene drei Qualitäten vindiciren, — schon vor jeder Bestätigung durch Erfahrung eine gewisse Evidenz in Anspruch. Dies erklärt sich einerseits daraus, dass die psychologische Neigung zu jener Uebertragung nicht auf das wissenschaftliche Bedürfniss

wartet, es erklärt sich andererseits aus der Natur der Anschauung. Die Grundeigenschaften des Raumes nämlich werden auf die im Raume gegebenen realen Substanzen übertragen, der Art, dass aus der Einfachheit des Punktes, der in der Raumanschauung das Letzte ist, der Gedanke des einfachen Elements des Realen entsteht, die Art der Raumgebilde sich gegenseitig ihre Lage zu bestimmen die Forderung der Wirksamkeit physischer Raumobjecte erzeugt, die Gleichartigkeit und Unveränderlichkeit des Raumes in die Unveränderlichkeit des Realen im Raume sich umwandelt. Es muss aber festgehalten werden, dass auch die letztere Uebertragung den Axiomen ohne empirische Feststellung keine Gültigkeit gewährt, so sehr sie zur Erklärung ihrer ursprünglichen Evidenz beitragen mag.

Was die Anwendung des Substanzbegriffes auf innere Erfahrung angeht, so macht der Verf. einen Unterschied zwischen dem Gebiet des willkürlichen Denkens der activen Apperception und dem des sonstigen psychologischen Mechanismus. Auf jenem Gebiete erscheint ihm jeder Substanzbegriff unanwendbar. Der Gedanke, dass das Denken „an die Stelle der unmittelbaren Gewissheit seines eigenen Thatbestandes ein hypothetisches Object setze", ist ihm „ein völlig unvollziehbarer". Ich habe schon gesagt, dass mir die Gewissheit vom Subject keine andere ist, als die wir auch vom Object besitzen. Fordert der Zusammenhang der inneren Erfahrung eine über das Gegebene hinausgehende Ergänzung, dann muss sie ihm werden; fordert er zu seiner Erklärung eine Substanz, dann besteht diese eben so zu Recht, wie die materiellen Substanzen, die wir der äusseren Erfahrung zu Grunde legen. Wie kommt aber der Verf. dazu, das willkürliche Denken als ein besonders geartetes psychisches Geschehen von dem sonstigen Vorstellungsleben zu trennen? Ich gestehe, dass ich dafür keinen Grund zu finden im Stande bin. Indessen, die nicht vom Willen ausgehende psychische Thätigkeit erlaubt die Anwendung des Substanzbegriffes auch nur in gewissem Sinne. „Da das Substrat unserer Vorstellungen zugleich als das Substrat begleitender physischer Vorgänge anzusehen ist, so kann die Aufgabe nur in einer Ergänzung des materiellen

Substanzbegriffes bestehen, welche denselben tauglich macht, zugleich als Grundlage psychischer Vorgänge zu dienen." Aber steht jener Satz von der Identität des materiellen und psychischen Substrats so unzweifelhaft fest, dass keine andere Meinung möglich wäre? Doch lassen wir die Frage, hinsichtlich deren ich mich dem Psychologen, der zugleich Physiologe vom Fache ist, allzu wenig gewachsen fühle. Es scheint mir darum immerhin die Psychologie als Wissenschaft für sich, die ein eigenes von keiner anderen entlehntes Thatsachengebiet besitzt, nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, diese ihre Thatsachen zunächst für sich zu betrachten und ihnen die Ergänzung widerfahren zu lassen und den Substanzbegriff zu Grunde zu legen, der ihrem Zusammenhange genügen kann. Räumliche Eigenschaften — der Einfachheit oder Ausgedehntheit, des Hier- oder Dortseins — wird diese Psychologie ihrer Substanz freilich nicht beilegen können, einfach darum, weil die innere Erfahrung auf keine räumlichen Bestimmungen hinweist, dafür werden ihr manchfache sonstige Qualitäten zukommen, die der materiellen Substanz fehlen. Sie wird auch nie im Stande sein zu behaupten, dass die Substanz eine letzte und absolute sei, so wenig wie die Naturwissenschaft dies von den Substanzen, die sie statuirt, zu sagen weiss. Sie wird schliesslich, wenn eine Psychologie und Physiologie in sich vereinigende Wissenschaft die Identität der seelischen Substanz mit irgend welcher materiellen unzweifelhaft nachweist, sich diesem Entscheid ohne Weiteres unterwerfen müssen, ebenso wie die Naturwissenschaft nichts einzuwenden haben würde, wenn irgend welche Metaphysik den Nachweis lieferte, dass die materiellen Substanzen auf geistige zurückzuführen oder mit geistigen Wesen, Monaden oder sonstwie genannt, identisch zu setzen seien. Es gab eine Zeit, da die Philosophie geneigt war, andere Wissenschaften als gar nicht eigentlich existirend zu betrachten. Jetzt droht ihr die andere Gefahr allzugrosser Bescheidenheit. Im Gegensatz zu Beidem scheint sie mir ihre Aufgabe dann richtig zu verstehen, wenn sie zunächst auf ihrem Gebiete das Ihrige thut, und dann erst Hülfe oder Ergänzung suchend nach fremden Gebieten hinüberblickt. Man hat Unrecht, be-

scheiden zu sein, so lange man nicht alle seine Kräfte erprobt hat.

Die Untersuchung über die Substanz schliesst mit einem Abschnitt über die Substanz und das Ding an sich. Der Zurückweisung einer objectiven Realität jenseits der den Gesetzen unseres Denkens unterworfenen, wird man zuzustimmen nicht umhin können. Real ist uns das Wahrgenommene oder Gedachte, das den Gesetzen unseres Wahrnehmens und Denkens zufolge dem Versuch der Wiederaufhebung sich widersetzt. Einen anderen Sinn hat das Wort Realität gar nicht.

Es folgt der letzte Abschnitt des Werkes, von den Gesetzen des Erkennens. Man weiss, wie vielerlei Deutungen der Satz der Identität und des Widerspruchs in der neueren Logik ausgesetzt gewesen ist. Was dabei am Meisten verwundert, ist die Pietät, mit der man für den alten Namen nach einem neuen Inhalte suchte, statt von der Schultradition absehend, den Thatsachen nachzugehen und dem Gewonnenen dann irgend welche Namen zu geben. Auch der Verf. behält den Namen bei, obgleich, was er ihm unterlegt, sichtlich wenig mehr mit dem alten Satze oder Gesetze der Identität und des Widerspruchs zu thun hat. Das A = A bezeichnet ihm die „Stetigkeit des logischen Denkens", „bringt die in jedem Urtheil vorhandene Begriffseinheit zum Ausdruck", ist im Grunde nichts Anderes, als eine allgemeine Formel zur Veranschaulichung dessen, was wir thun, wenn wir positive Urtheile fällen. Entsprechend wird A nicht = non A als die allgemeine Formel der Verneinung bezeichnet. Ja dieser Satz scheint sogar zum blossen Ausdruck einer Sprachregel herabgedrückt werden zu sollen. Er sagt nämlich, „dass das Prädikat dann in verneinender Form mit dem Subject verbunden werden müsse, wenn eine Verbindung der Begriffe für unser Denken nicht vorhanden sei". Die Formel A ist entweder B oder non B schliesslich ist das Ideal einer logischen Disjunction, der „allgemeinste Ausdruck" des disjunctiven Gesetzes, wonach bei jeder Eintheilung eines Begriffes die Glieder desselben sich ausschliessen und vollständig zum ganzen Begriff ergänzen müssen. — Dass man die in Rede stehenden Formeln so fassen könne, will ich nicht leugnen,

obgleich ich meine, dass es beispielsweise zur Bezeichnung der Eigenthümlichkeit des positiven Urtheils bessere Mittel gebe, als die geheimnissvoll klingende, alles oder nichts bedeutende Formel A = A. Aber die Bedeutung von Denkgesetzen im gewöhnlichen Sinne des Wortes haben die Formeln damit verloren. Soll A = A ein wirkliches Gesetz bezeichnen, so kann dies nur etwa so lauten: die Natur unseres Denkens zwingt uns, wenn wir an irgend welcher — räumlich und zeitlich bestimmten — Stelle der objectiven Welt irgend welchen Vorstellungsinhalt bejahen, bei dieser Bejahung zu verbleiben, so lange wir eben diesen Vorstellungsinhalt und eben jene bestimmte Stelle im Auge haben; sie verbietet uns, damit geht der Satz der Identität in den des Widerspruchs über, unter denselben Voraussetzungen den Inhalt auch zu verneinen oder irgend welches sonstige Urtheil zu fällen, das die Verneinung mit sich führte. Formuliren wir aber so, dann sind die beiden in Rede stehenden Sätze offenbar nichts Anderes, als Specialfälle des von uns ohne Zusatz so genannten Denkgesetzes. In seiner Allgemeinheit fordert dies Gleichheit der Bejahung (und Verneinung) unter gleichen Bedingungen, als Satz der Identität und des Widerspruchs verlangt es dieselbe Gleichheit unter identischen Bedingungen.

Mit eben diesem Denkgesetz fällt mir der Satz vom Grunde zusammen. Dass mit dem Grunde die Folge gegeben, mit der Folge der Grund aufgehoben sei, diese vom Verf. gegebene Formulirung des Satzes kann ich nur für tautologisch halten. Denn der Grund eines Urtheils ist eben derjenige Denkinhalt, mit dem dies Urtheil nothwendig, d. h. der Art gegeben ist, dass es nicht aufgehoben werden kann, ohne dass zugleich jener Denkinhalt mit aufgehoben wird. Dagegen gibt es ein Gesetz in uns, das sagt, der Uebergang von Bejahung zu Verneinung (und umgekehrt) desselben Geistesinhalts setze eine Veränderung in den Bedingungen der ursprünglichen Bejahung (bezw. Verneinung) voraus. Dies Gesetz, das anders ausgedrückt jede grundlose Veränderung in unseren Urtheilen verbietet, kann als Satz des Grundes bezeichnet werden. Dass es gar nichts ist, als eben „das Denk-

gesetz" in etwas veränderter Gestalt, leuchtet ein. Zugleich repräsentirt es den eigentlichen Sinn der Behauptung, keine Veränderung in der objectiven Welt geschehe ohne Ursache; so dass allerdings, was der Verf. leugnet, das Causalitätsgesetz auf den Satz vom Grunde ohne Rest zurückführbar ist. Dass der Satz vom Grunde die Abhängigkeit unserer Denkakte von einander repräsentirt, bleibt dabei bestehen. Er repräsentirt sie aber nicht nur, sondern sagt auch, worin sie bestehe.

Das Causalgesetz folgt beim Verf. erst auf die Erörterung der Anwendung logischer Axiome auf die Anschauungsformen. Derartige Anwendungen sind die mathematischen Axiome, auf die sich die mathematischen Operationen stützen. Sie werden im Einzelnen durchgesprochen. Als Ursache im eigentlichen Sinne gilt dem Verf. das den eintretenden Erfolg bedingende Geschehen. Die bleibenden Ursachen weist er dem Kraftbegriffe zu. Auf Grund hiervon entscheidet er die Frage, ob die Wirkung der Ursache folge oder mit ihr gleichzeitig sei, zu Gunsten der ersteren Fassung. Ohne Zweifel kann man gegen jene Bestimmung des Begriffes der Ursache nichts Sachliches einwenden. Erkenntnisstheoretisch zweckmässiger erscheint es mir immerhin, nur dasjenige, was zur Hervorbringung des Erfolges hinreicht, die Gesammtheit der nothwendigen Bedingungen also, als Ursache zu bezeichnen. Das zeitliche Verhältniss von Ursache und Wirkung erleidet damit keine Veränderung. Die Wirkung folgt unmittelbar der vollendeten Ursache. Vollendet aber ist die Ursache mit dem Hinzutritt des verursachenden Geschehens. Das Verhältniss des Causalgesetzes zum Satz vom Grunde wird so bestimmt, dass das Causalgesetz bezeichnet wird als die Anwendung des Satzes vom Grunde auf den Inhalt der Erfahrung, ein Satz, mit dem ich, so wie er da steht, völlig übereinstimme. Der Verf. versteht aber unter der Anwendung eine durch die Regelmässigkeit des Geschehens veranlasste Uebertragung der Gesetzmässigkeit des Denkens auf Objecte, er kennt eine objective, d. h. in die Objecte hineingedachte Causalität und Gesetzmässigkeit, während ich diese Begriffe für völlig unvollziehbar halte. Uebrigens, ich muss hier die Möglichkeit

zugeben, dass ich mich mit meiner Auffassung der Anschauung des Verf. nicht überall im Rechte befinde.

Ein weiterer Abschnitt über „Causalität und Substanz" behandelt zunächst den physikalischen Kraftbegriff, weiter die physikalischen Axiome, schliesslich den psychologischen Kraftbegriff. Der Substanzbegriff entwickelt sich wissenschaftlich „aus den empirischen Anwendungen des Causalbegriffs". Kraft ist die „an die Substanz gebundene Causalität". Was die Anwendung des Kraftbegriffs, also des Causalgesetzes, auf innnere Erfahrung angeht, so macht der Verf. wiederum den uns schon bekannten Unterschied zwischen dem an Gehirnvorgänge gebundenen Vorstellungsverlauf und dem Gebiet der freien Denkthätigkeit. Während dort das Causalgesetz in der Form, in welcher es die objective Erfahrung beherrscht, anwendbar ist, greift hier eine andere, „die logische Causalität in ihrer ursprünglichen Gestalt Platz, das Gesetz vom Grunde selbst, nach welchem unser Denken aus gegebenen Vorstellungensverbindungen andere entwickelt. Das unterscheidende Kennzeichen dieser logischen Causalität liegt aber darin, dass bei ihr aus gegebenen Bedingungen eine Folge nicht nothwendig gezogen werden muss, sondern dass es unserm Denken freisteht, ob es thätig sein will oder nicht." Ich meine dagegen, das Causalitätsgesetz müsse von uns auf Alles angewandt werden, also auch auf innere Erfahrung, oder es bestehe nicht. Die Thätigkeit des Willens kann Ausnahmen von der gewöhnlichen Causalität nicht begründen. Sie stellt nur die Aufgabe, auch den Willen als ein Element des psychologischen Mechanismus — ich bitte, den Ausdruck so harmlos zu nehmen, wie er gemeint ist — zu begreifen. So vermag auch die Thatsache, dass Körper die ihnen mitgetheilte Geschwindigkeit nur insoweit behalten, als es das Medium, in dem sie sich bewegen, erlaubt, das Trägheitsgesetz nur zu bestätigen, nicht aufzuheben. Mit der Willensfreiheit steht jene Ausnahmslosigkeit der psychologischen Causalität nicht im Widerstreit.

Der letzte Gegenstand, den des Verf. Werk bespricht, ist der Zweckbegriff. Der Zweck, dessen subjective Bedeutung deutlich ans Licht gestellt wird, hat objective Bedeutung nur

dann, wenn er weit entfernt der Causalität als ein fremdes Wesen gegenüberzustehen, vielmehr selbst — als vorgestellter — ein Element in der Kette der Ursachen und Wirkungen bildet, d. h. auf dem Gebiet der bewussten Willensthätigkeit.

Ich schliesse hier meine Kritik und meine daran anschliessenden und davon abschweifenden Bemerkungen. Dass, was ich auf kurzem Raume vorbrachte in keiner Weise genügen kann, liegt einerseits in der Natur der Sache, andererseits muss ich dafür dem Verf. selbst die Schuld aufbürden. Sein Werk ist nun einmal nicht der Art, dass auch nur die Besprechung der Hauptpunkte mit Wenigem abgemacht werden könnte. Dem Werk auch positiv gerecht zu werden, darauf habe ich ja von vorn herein verzichtet. Es muss dafür — freilich gilt dies am Ende nicht minder von dem, was ich besprach — auf das Werk selbst verwiesen werden. Eine nochmalige Zusammenfassung des Wesentlichen bitte ich unterlassen zu dürfen. Alles scheint mir am Ende aus den schon im einleitenden Aufsatze ausgesprochenen Forderungen zu fliessen, dass man die Logik dem störenden Einfluss der Sprache möglichst energisch entziehe, und dass man in der Analyse der erkenntnisstheoretischen Thatsachen möglichst bis zum Einfachsten und Elementarsten gehe. Im Grunde sind diese beiden Forderungen nur eine einzige. Keinem für unsere Erkenntniss in Betracht kommenden Begriffe, auch nicht dem unscheinbarsten und harmlosesten, darf die Existenzberechtigung zuerkannt werden, ehe er sich über sein Verhältniss zu den einfachen greifbaren Vorstellungsinhalten genügend ausgewiesen hat. Nur auf einen Punkt möchte ich noch speciell hinweisen. Unser meistes Denken verläuft in stellvertretenden Zeichen; um so sicherer und nothwendiger, je allgemeiner und abstracter es ist. Es besteht in einem beständigen Uebergehen von gemeinten Geistesinhalten zu Zeichen, von Zeichen zu Zeichen, von Zeichen wiederum zu wirklichen Geistesinhalten; vergleichbar dem Umtausch der materiellen Werthe in Werthzeichen oder Werthscheine und umgekehrt. Wie der Mechanismus jenes geistigen Umtausches sich vollziehe, wie er Träger der Erkenntniss und des Irrthums sei, ist eine erkenntnisstheoretisch sehr wesentlich in Betracht

kommende Frage. Leider hat der Verf. darauf verzichtet, sie zum Gegenstand eingehenderer Untersuchung zu machen.

Die Erkenntnisslehre des Verf. stellt uns eine darauf folgende Wissenschaftslehre in Aussicht. Dass ihr baldiges Erscheinen dem Verf. grossen Dank erwerben wird, ist sicher Keinem, der den vorliegenden ersten Band des Werkes kennt, zweifelhaft. Ich wenigstens bekenne mich diesem in viel höherem Grade zum Dank verpflichtet, als aus meiner Besprechung ersichtlich sein kann.

Bonn. Th. Lipps.

Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprincips. Von *Edmund Pfleiderer* in Tübingen. (Aus den Jahrbüchern für protestantische Theologie.) Leipzig, 1880. (112 S.) 8°.

Die Ehrenrettung des Wohlprincips, welche der Titel der vorliegenden, durch Klarheit der Gedanken, durch Wärme und Lebendigkeit des ethischen Interesses sowie durch Beredtsamkeit und Gewandtheit der Darstellung ausgezeichneten Schrift verspricht, richtet sich gegen die von Kant herrührende Verunglimpfung desselben, dass dem Willen, der sich durch Vorstellungen von Wohl und Wehe Anderer leiten lasse, es doch, wenn man der Sache auf den Grund gehe, nur um das eigene Wohl und die Befreiung vom eigenen Wehe zu thun sei, dass also der Eudämonismus identisch sei mit Egoismus. Der Verfasser hat sich aber nicht mit der Zurückweisung dieses ehrenrührigen Vorwurfs begnügt; er nimmt für das Wohlprincip des Universalismus (so nennt er gelegentlich die dem Egoismus entgegengesetzte Art des Eudämonismus) auch die Ehre in Anspruch, das oberste und alleinige Princip des sittlichen Wollens zu sein. Er nimmt also den Grundgedanken der Ethik Schopenhauer's wieder auf (der freilich so wenig wie die übrigen Elemente der Lehre Schopenhauer's dessen eigene Entdeckung ist), aber, wie gleich hinzugefügt werden möge, auch nur den Grundgedanken. Denn nicht blos im Mitleid, sondern in der Liebe, im Wohlwollen, welches sich ebenso sehr in der Mitfreude als im Mitleiden äussert,

erblickt er die gute Gesinnung, und die Liebe gilt ihm keineswegs für das Durchgangsstadium zwischen den Standpunkten der Bejahung und der Verneinung des Willens zum Leben, noch auch für die Wirkung einer Erkenntniss, vor welcher der Schleier der Maja sich lüftet und die Identität aller Menschen und Thiere sich enthüllt. Auf einen höheren Standpunkt als Schopenhauer stellt er sich auch durch die Forderung, dass der Mensch die Liebe, die er als natürlichen Zug in sich finde, zur zweiten höheren Natur erhebe, nämlich zum freien Erwerb und fruchtbringenden Besitz der sittlich an sich arbeitenden Persönlichkeit (S. 47).

Den Eudämonismus im Allgemeinen (als das genus, dem die species Egoismus angehört) begründet Pfleiderer durch folgende Betrachtung. Wohl und Wehe, oder nach dem correlaten Empfindungsreflex genauer ausgedrückt Lust und Unlust, präsentiren sich alsbald als dasjenige, um was sich alles Wollen seinem Wesen nach dreht. Und zwar kann die Schaffung sowohl von Wohl oder Lust, als auch von Wehe oder Unlust das Object, den nach vorne liegenden Zielpunkt des Wollens bilden. Aber Unlust und Wehe kann niemals das nach rückwärts liegende Motiv, d. i. dasjenige, warum das Object gewollt wird, sein. Dafür spricht klar die Erfahrung. Auch wäre die Schaffung von Wehe als Endzweck etwas innerlich ganz Undenkbares. Denn der positive wie der negative Wille sind die eigentlichsten Lebensäusserungen. Andererseits ist Lust erhöhtes Lebensgefühl, wie Unlust ein relatives Todesgefühl. Nun kann der Wille unmöglich in letzter Instanz so sehr von sich selbst abfallen, dass er definitiv das reine Gegentheil seiner selbst oder des Lebens will. Ein Wollen und Handeln mit dem endgültigen Zweck, Wehe und nur Wehe zum letzten Erfolg zu haben, wäre hiernach complet verrückt oder satanisch, was schliesslich auf Eins herauskommt. Somit ergibt sich für das Motiv und den innersten Kern des Willens das Resultat, dass er geradezu mit Wohlwollen identisch ist. Zu demselben Resultate führt die von dem Begriffe des Werthes ausgehende Betrachtung. Alles Wollen geht auf ein wirklich oder vermeintlich Werthvolles. Werth aber ist ein Relationsbegriff. Kein Werth ohne ein

Bewusstsein von ihm, und zwar gehört zu diesem Bewusstsein unabtrennbar das Nebenmoment irgend eines warmen Reflexes in der niederen oder höheren Empfindung. Also hängt der wahre Begriff des Werthes deutlich an dem Letzteren. Die Empfindung oder besser das Gefühl als Reflex zweiten Grades ist erst der definitive Ort, wo überhaupt Werthe geprägt werden. Wohl und Wehe sind demnach überall das wahrhaft letzte τέλος (das Wohl für das positive, das Wehe für das negative Wollen), über welches es ebenso unmöglich als unnöthig ist, mit teleologischem Warum noch hinauszufragen (S. 8—14).

Nach der Begründung des Eudämonismus im Allgemeinen wendet sich der Verf. der Frage zu, welche Differenz in demselben den cardinalen Gegensatz des Guten und Bösen constituire. Er findet, dass dieser Gegensatz seinen Grund nicht in den Objecten haben könne, auf welche sich der werthsuchende Wille richte. Mögen die verschiedenen Stufen von Lustobjecten und Befriedigungsweisen in anderer Hinsicht beträchtlich differiren, mögen sie z. B. vom ästhetischen oder namentlich vom Klugheitsstandspunkt aus betrachtet ganz erhebliche Werthdistanzen aufweisen, vor dem ethischen Richterstuhl genüge keine einzige, denn Begriffe wie „wahrhaft erspriesslich, vernünftig oder schön" seien noch immer keine sittlichen Kategorien. So bleibe nur übrig, die Differenz im subjectiven Gebiete des Glückstrebens zu suchen, d. h. sie zu suchen nicht in dem, was für ein Wohl der Wille suche, sondern für wen er es erstrebe. Hier finde sich aber der Gegensatz des egoistischen und des universalistischen Wohlwollens. Und hiermit sei in der That das punctum saliens erreicht: jenes sei das Böse und dieses das Gute (S. 16—22). Die Möglichkeit eines völlig selbstlosen Wohlwollens scheint Pfleiderer durch die Erfahrung verbürgt. Es gebe im wirklichen Leben glücklicherweise eine hinreichende Zahl von Beispielen, wo keinerlei eigener Nutzen bei einer guten That abzusehen sei, Fälle, in welchem auch factisch nach dem klaren Bewusstsein und nach dem unbestochenen Gewissenszeugniss des Handelnden Förderung des fremden Wohls oder Hebung des fremden Wehes das einzige Motiv sei (S. 27).

Dem Wortlaute dieser Ausführungen nach hält Pfleiderer jeden Willensakt, welcher das eigene Wohl des Wollenden zum Motive hat, für böse. In Uebereinstimmung damit erklärt er an einer spätern Stelle (S. 90), sich auf das englisch-constitutionelle Halbpartsystem von Egoismus und Nichtegoismus nicht einlassen zu können, ob man nun des Näheren für beide Glieder Coordination oder Subordination ansetze; das sei principlos und eine Verletzung des auch in der Ethik tiefwahren Satzes: Niemand kann zwei Herren dienen. Sollte er in der That den Begriff des Erlaubten gänzlich beseitigen wollen? Sollte er fordern, dass man keinen Bissen zum Munde führe, ohne zuvor das Motiv der Befriedigung des Hungers, der Esslust, als ein egoistisches beseitigt und durch die Erwägung ersetzt zu haben, dass man essen müsse, um sich zu erhalten und sich erhalten müsse, um Andern Gutes zu thun? Sollte er glauben, dass man einer musikalischen Aufführung nur dann ohne Sünde beiwohne, wenn man sich zuvor versichert habe, dass es einem nicht um den eigenen ästhetischen Genuss zu thun sei? Jedenfalls wäre ein solcher Rigorismus, der mit seiner Forderung, auf jede natürliche aus den Bedürfnissen unseres Leibes oder Geistes entspringende Regung, und handelte es sich um die Biegung eines Fingers oder den Gebrauch eines Taschentuches, zu fahnden, das Leben unerträglich machen müsste, keine nothwendige Consequenz der Argumentation, über welche eben berichtet wurde. Aus dieser folgt, dass kein aus dem Motive des eigenen Wohls hervorgegangener Willensakt sittlichen Werth hat; aber was keinen Anspruch auf sittlichen Werth hat, ist darum noch nicht böse. Vielleicht hat jedoch der Verf. auch nur das Erstere gemeint, nur sagen wollen, dass auch nicht das kleinste Maass egoistischen Handelns sittlich geboten sein könne, wie es z. B. der Fall wäre, wenn das Gute in der Shaftesbury'schen Harmonie der selbstischen und geselligen Neigungen bestände.

Soweit die Ehrenrettung des Wohlprincips bloss die Identificirung des genus Eudämonismus mit der species Egoismus abweist, scheint sie dem Ref. gelungen zu sein. Auch darin, dass die Nächstenliebe zur Güte des Willens gehöre,

stimmt derselbe dem Verf. gern bei. Aber die Erhebung der Nächstenliebe zum alleinigen ethischen Principe hat ihn (auch abgesehen von dem eben erwähnten zweifelhaften Punkte) nicht zu überzeugen vermocht; dem Versuche, durch Modification und Fortbildung Schopenhauer'scher oder, wenn man weiter zurückgehen will, Cumberland'scher Gedanken, die Ethik zu begründen, vermag er sich nicht anzuschliessen.

Um den Grund meines Dissensus wenigstens anzudeuten, muss ich mit einem Satze beginnen, der direkt zum Egoismus zu führen scheint. Es ist der Satz, dass, wie alles Bewusstsein, welches auch sonst sein Gegenstand sein mag, sich selbst als jenen Gegenstand habendes zum Gegenstande hat und somit Selbstbewusstsein, wenn auch im allgemeinen Selbstbewusstsein im Bewusstsein von einem Anderen ist, so auch jedes Wollen, worauf es auch ausser sich ziele, auf sich selbst gerichtet ist und zwar, wenn es positives Wollen ist, auf sich selbst als befriedigtes. Das befriedigte Wollen aber, welches keineswegs in seiner Befriedigung erlischt, sondern als ein Gern-Haben des Erreichten fortbesteht, ist Lust. Z. B. der Wille des Durstigen, zu trinken, besteht im Trinken fort, auch abgesehen davon, dass der Durstige, so lange er nicht gesättigt ist, zu trinken fortfahren will, und dieser in seiner Befriedigung noch bestehende Wille ist die Lust des Trinkens. Oder die Lust am Anblicke eines schönen Gegenstandes ist der in seiner Befriedigung thätige Wille, den schönen Gegenstand zu sehen, und dieser Wille braucht gar nicht einmal als unbefriedigter, erst Befriedigung suchender dem Anblicke vorhergegangen zu sein, sondern er kann durch den sich zufällig darbietenden Anblick erst erregt, die Befriedigung kann die Erregung selbst sein. So will also nothwendig Jeder in allem Wollen sich selbst, die Lust, die in der Befriedigung seines Willens liegt. Diese Ansicht scheint der crasseste Egoismus zu sein, allein sie scheint es nur. Denn nach der Lehre des Egoismus ist die eigene Lust das Ziel, der Endzweck alles Wollens, in der Weise, dass die Vorstellung der eigenen Lust das Erste ist und der auf sie gerichtete Wille das Zweite, erregt und bestimmt durch das Erste. Der Endzweck aber des Wollens, welches sich selbst als befrie-

digtes zum Gegenstande hat, ist nicht nothwendig diese Befriedigung, sondern dasjenige, durch dessen Erreichung die Befriedigung herbeigeführt wird. Wer z. B. Erkenntniss sucht, will zwar die Befriedigung seines Willens, der auf den Besitz der Erkenntniss gerichtet ist, aber der Endzweck seines Willens und das Motiv desselben liegt ursprünglich nicht in der Befriedigung seines Willens, nicht in der aus dem Besitze der Erkenntniss deshalb, weil er gewollt wurde, resultirenden Lust, sondern in dem Besitze der Erkenntniss selbst, der wenigstens einmal gewollt sein musste, ohne als Lust vorgestellt zu werden. Bei der Fortsetzung des Erkenntnissstrebens kann sich die Erinnerung an die bereits genossene Lust des Erkenntnissbesitzes als Motiv einmischen, und inwiefern dies der Fall ist, ist das Erkenntnissstreben egoistisch, aber dabei muss doch der Wille nach Erkenntniss als solcher (unabhängig von der Reflexion auf die aus seiner Befriedigung entspringende Lust) fortdauern, indem ohne ihn der Besitz der Erkenntniss keine Lust gewähren könnte.

Ich glaube für diese Bemerkung auf ein gewisses Entgegenkommen bei Pfleiderer hoffen zu dürfen. Denn eine absolute Entselbstung im Wollen erklärt auch er für unmöglich. Nachdem er die Liebe in ihrer reinsten Gestalt dargestellt hat, fährt er fort: „Eine noch stärkere Entselbstung als das geschilderte Leben-im-Anderen ist einfach unvollziehbar und würde in das Sinnleere überfliegen, so lange das Selbst überhaupt noch existirt und handelt, was ja begreiflichermaassen die erste Voraussetzung für eine sittliche Beurtheilungsmöglichkeit bildet. Fällt es mir doch nicht ein, die ethische Bekämpfung des Egoismus in der Art manches subjectiv-idealistischen Monismus zu einer metaphysischen Anfechtung der Egoität und concreten Einzelheit zu übertreiben, während ich überall gerade umgekehrt für das gute Recht der lebendig empfindenden Individualitäten gegenüber von allgemeinen todten Abstractionen kämpfe“ (S. 57).

Ob ein Wollen egoistisch sei oder nicht, hängt nach dem eben Bemerkten nicht davon ab, ob es die Lust, die in seiner Befriedigung liegt, zum Gegenstande habe oder nicht (stets ist das erstere der Fall), sondern davon, worin es, welches

seine eigene Befriedigung zum Gegenstande hat, diese seine Befriedigung findet. Es ist egoistisch dann und nur dann, wenn der Stoff seiner Befriedigung wiederum eigene Lust oder Fernhaltung oder Beseitigung eigener Unlust ist. Ob in diesem Falle die erstrebte eigene Lust mit derjenigen, welche die Befriedigung des Strebens bietet, identisch ist, so dass auf die Frage, worin das betreffende Streben seine Befriedigung finde, geantwortet werden muss: in seiner Befriedigung, und also das egoistische Streben einem in sich zurücklaufenden Strome gleicht, oder ob sie als ein von der Befriedigung des Strebens verschiedener Zustand gefasst werden muss, kann hier dahin gestellt bleiben. Um mich nun dem Eudämonismus Pfleiderer's anzuschliessen, müsste ich fortfahren: dasjenige, worin irgend ein sich selbst als befriedigtes zum Gegenstande habendes Wollen seine Befriedigung finde, sei entweder eigene oder fremde Lust, bez. eigene oder fremde Freiheit von Unlust. Allein ich meine, der Zusammengehörigkeit von Wollen und Lust sei bereits in dem Zugeständnisse an den Egoismus gebührend Rechnung getragen, dass alles Wollen, inwiefern es Selbst-Wollen sei, die eigene Lust zum Gegenstande (obwohl nicht zum Zwecke und Motive) habe. Ich sehe nicht ein, warum es nicht Endzwecke geben soll, die an sich weder Lust noch Unlust sind und nur dadurch, dass in ihnen ein Wollen seine Befriedigung findet, Lust gewähren, und zwar ohne dieser Lust wegen Endzwecke gewesen zu sein.

Als Beispiel eines solchen durch keine Vorstellung von Lust bestimmten Wollens ist schon oben das auf Erkenntniss gerichtete angeführt. Die Erkenntniss gewährt Lust nur demjenigen, der Erkenntnisstrieb besitzt, d. i. der Erkenntniss will; der auf Erkenntniss gerichtete Wille kann mithin ursprünglich nicht durch die Vorstellung der Lust, welche die Erkenntniss gewährt, bestimmt sein; er muss ja schon da gewesen sein, bevor das Subject von jener Lust etwas erfahren hatte. Nachdem man die Lust des Erkennens kennen gelernt hat, ist es zwar denkbar, dass die Vorstellung derselben als Motiv des Forschens auftrete, aber das ursprüngliche Verhältniss muss dabei fortbestehen, denn wäre der

Trieb erloschen, so würde sich wohl kaum der Wunsch regen, nochmals die Lust des Erkennens zu geniessen, und sicherlich nicht zur Arbeit veranlassen. Auch die sinnlichen Triebe sind als solche nicht auf Lust gerichtet, sondern auf Verrichtungen, welche zur Lust erst dadurch werden, dass sie die Triebe befriedigen, wenn sie auch vielfach, wie z. B. das Essen, von Lustempfindungen, die in gewissem Maasse von den betreffenden Trieben unabhängig sind, begleitet werden. Es mag noch desjenigen Wollens gedacht werden, dessen Ziel die Güte des Willens, die Moralität ist. Auch dieses ist zunächst als Trieb vorhanden, und nicht entsteht dieser Trieb aus der Lust, welche das Bewusstsein der eigenen Tüchtigkeit gewährt, sondern umgekehrt gewährt nur deshalb dieses Bewusstsein Lust, weil es einen Trieb befriedigt. Es mag sein, dass die Vorstellung von der Lust, welche mit der Befriedigung des moralischen Triebes zusammenfällt, Motiv des Strebens nach moralischer Vervollkommnung werden kann, aber ursprünglich muss dieses Streben von diesem Motive unabhängig sein und auch, wenn letzteres sich einmischt, kann das ursprüngliche Streben doch nicht dadurch ersetzt werden.

Ich will die hiermit skizzirte Auffassung noch mit derjenigen Beweisführung Pfleiderer's, welche sich auf den Begriff des Werthes stützt, vergleichen. „Alles Wollen, beginnt dieselbe, geht auf ein wirklich oder vermeintlich Werthvolles." In der That, alles, was man will, ist eben dadurch, dass man es will, ein wirklich oder vermeintlich Werthvolles, — ein wirklich Werthvolles, wenn in dem darauf gerichteten Wollen der Wille völlig mit sich selbst einig ist, wenn es, mit anderen Worten, als ein Mittel oder als ein Theil zu demjenigen gehört, was das unveränderliche, weil durch seine Natur bestimmte Endziel des Willens bildet, zu dem höchsten Gute, — ein vermeintlich Werthvolles, wenn der darauf gehende Wille sich selbst widerspricht oder, was dasselbe heisst, wenn es nicht wirklich, sondern vermeintlich gewollt wird. Und umgekehrt wird alles Werthvolle gewollt, indem es werthvoll nur durch sein Gewolltwerden ist. Werth und Wille sind völlig correlative Begriffe. Weiter behauptet Pfleiderer, auch zwischen den Begriffen des Werthes und des Lustgefühls

bestehe dieses Verhältniss. Auch dieses scheint mir richtig. Während er aber lehrt, dass allgemein und nothwendig die Vorstellung eines im Gefühle realisirten Werthes den Willen bestimme, gibt es nach meiner Auffassung Fälle, in welchen die beiden Relationen, die dem Werthbegriffe anhängen, so vereinigt sind, dass der Werth zuerst durch sein Gewolltwerden Werth ist und die Lust in der Befriedigung dieses Wollens, also in der Aneignung oder Realisirung des Werthes durch das dem Wollen entsprechende Handeln besteht. In diesen Fällen geht der Wille auf Werthvolles nicht in dem Sinne, dass er durch die Vorstellung des realisirten, im Lustgefühl zum Abschlusse gekommenen Werthes bestimmt wird, sondern so, dass er durch die Wahl seines Zieles dieses erst zu einem Werthe, der als solcher gefühlt werden kann, macht.

So gebe ich (um die vorstehenden Erörterungen zusammenzufassen) Pfleiderer zu, dass es ein Wollen gibt, dessen einziges Motiv das Wohl Anderer sei, also, wenn man eudämonistisch das Wollen nennt, sofern es überhaupt Wohl oder Beseitigung von Wehe zum Motive hat, und universalistisch oder egoistisch, je nachdem das erstrebte Wohl das der Mitmenschen oder das eigene ist, dass es ein universalistisch-eudämonistisches Wollen gibt. Aber ich kann dem Eudämonismus als der Lehre, dass es kein anderes Motiv des Wollens als die Vorstellung von Wohl oder von Wehelosigkeit geben könne, und dass auch das sittliche Wollen unter dieser Nothwendigkeit stehe, nicht zustimmen. Zwar muss auch das sittliche Wollen zur Glückseligkeit führen, weil alle Befriedigung des Wollens Glückseligkeit ist, scheinbare oder wahre Glückseligkeit, je nachdem sie scheinbare oder wahre Befriedigung ist. Auch gehört die Glückseligkeit zum Objecte des sittlichen Willens, und zwar die eigene, denn wie alles Wollen ist auch das sittliche ein Selbstwollen. Aber die Vorstellung der Glückseligkeit ist nicht sein Motiv. Selbstverständlich bin ich auch mit Pfleiderer der Ansicht, dass die Richtung des Wollens auf das Wohl der Mitmenschen ein Erforderniss seiner Güte sei, aber ich kann dieses Erforderniss nicht für das einzige halten. Welches die übrigen seien, habe ich hier nicht zu untersuchen; nur muss ich

zur Verhütung eines Missverständnisses bemerken, dass ich zwar keinem egoistischen Wollen sittlichen Werth beimessen kann, aber auch nicht allem nicht-egoistischen. Dies ergibt sich schon aus dem oben über die sinnlichen Triebe Bemerkten.

Ich kehre zu meinem Berichte zurück. Auf die Begründung des universalistischen Eudämonismus lässt Pfleiderer eine ausführliche Auseinandersetzung mit Kant folgen, welche reich an treffenden Gedanken ist.

Zunächst handelt es sich hierbei um die Apriorität des ethischen Princips, aus welcher Kant folgerte, dass alle materialen und somit eudämonistischen Bestimmungsgründe des Wollens aus dem Gebiete der Moralität ausgeschlossen seien. An der Apriorität hält auch Pfleiderer fest. Sie besteht nach ihm darin, dass der Wille ein universelles Moment hat, welches über der persönlichen Differenz der Einzelnen liegt, dass mit anderen Worten in dem persönlichen Willen ein Grundwille, ein überpersönlicher Vernunft- oder vorsichtiger ausgedrückt Menschheitswille enthalten ist, der (ich glaube dies im Sinne des Verfassers hinzufügen zu dürfen) an sich nicht leer ist, sondern einen reinen Inhalt, ein apriorisches, durch sein eigenes Wesen gesetztes Ziel hat. Dieser Wille gibt das Sittengesetz, indem er sein apriorisches Ziel dem persönlichen Willen vorhält, er ist der gebietende, von ihm ergeht an den persönlichen Willen das Sollen. Die formalistische Folgerung Kant's aber bestreitet Pfleiderer. Der Inhalt jenes Grundwillens ist keine blosse Form, sondern ein wirkliches Ziel, nicht ein blosses Wie, sondern ein Was. Nämlich auch das Grundwollen muss wie alles richtige und rationale Wollen im Unterschiede von einer sinnlosen psychologischen Expansion als ein motivirtes oder als ein Wohl-Wollen gefasst werden; aber als erhaben über der persönlichen Differenzirung will es Wohl ohne Ansehen der Person und stellt sich so als universales Wohlwollen dar. Der Grundwille spricht zu dem persönlichen: Wolle allezeit — und zwar natürlich Wohl — sub specie universi seu humanitatis. Das bestimmte und concrete Was des universalen Wohls, die nähere Detailirung und Specificirung des generellen Wohlprincips muss freilich durch successive

allmälige Erfahrung bestimmt werden, aber dieser Beihülfe der Erfahrung kann kein A priori, auch Kant's kategorischer Imperativ nicht entbehren. Das Bedenken gegen die Möglichkeit einer concreten Stofferfüllung des allgemeinen Princips, dass der Eine dies, der Andere jenes je nach Individualität und Geschmack für Wohl oder Wehe halte, weist der Verfasser zurück, indem er das Vertrauen, welches Kant der Sinnlichkeit oder Receptivität auf theoretischem Gebiete schenkt, dass sie nicht lediglich der Sphäre der individuellen Differenzen angehöre, auch für das praktische in Anspruch nimmt. Es liege kein zwingender Grund vor, warum die Identität der Menschen sich ausschliesslich auf die sogenannte Vernunftseite, oder richtiger ausgedrückt, auf die Seite der Activität beschränken sollte, statt sich ebenso in die Sinnlichkeit, in die Passivität oder Gefühls- und Empfänglichkeitsseite, welcher allerdings alle Wohlempfindung angehöre, hineinzuerstrecken (S. 29—42).

Es ist ein platonischer Gedanke, dass der gesetzgebende Wille unser eigener Wille ist, dass man also sittlich handelt, wenn man das thut, was man will, nämlich eigentlich will, in allem Wollen (freilich vielfach mit sich selbst in Widerspruch) will. Kant dagegen machte die Vernunft, das Vermögen, das Unbedingte zu denken, also ein theoretisches Vermögen, zum sittlichen Gesetzgeber; seine praktische Vernunft ist keine andere, als die theoretische; die theoretische Vernunft hat nach ihm die Fähigkeit, durch den Gedanken des Unbedingten den Willen zu bestimmen, und so ist sie praktisch. Den eigentlichen Willen, das strebende Ich, das Ich als Triebwesen, setzte er so in ein Verhältniss absoluter Abhängigkeit zu einer ihm äusserlichen Macht. Darin liegt der letzte Grund des Kantischen Formalismus, denn das theoretische Vermögen kann aus sich dem Willen keine Materie geben, keinen Zweck vorschreiben; alle Zwecke stammen ja aus dem Willen, und das theoretische Vermögen kann sich auf Zwecke nur dadurch beziehen, dass es dieselben vom Willen erfährt und im Dienste des Willens die zu ihrer Erreichung geeigneten Mittel und Wege sucht. Den platonischen Gedanken erneuerte Fichte, indem er die Ethik auf den

Begriff des sittlichen Triebes gründete, aus einem sittlichen Triebe (der nur indirekt ein Trieb zum Handeln, direkt ein Trieb zur Selbstbestimmung sei) das Sittengesetz ableitete. Sein Wiedererscheinen in Pfleiderer's Ethik begrüsse ich mit lebhafter Zustimmung. Dass ich es freilich nicht für ausreichend halten kann, als das Ziel des Grundwillens das Wohl der Mitmenschen zu bestimmen, den sittlichen Trieb mit der Liebe zu identificiren, folgt aus meinen Bemerkungen zu dem ersten Theile des vorliegenden Buches. Aber noch in einem anderen Punkte sehe ich mich zu einer Abweichung genöthigt: ich kann mich der Auffassung des Grundwillens als eines über der persönlichen Differenz der Einzelnen liegenden, als eines überpersönlichen Willens, eines Menschheitswillens nicht anschliessen, sofern mit diesen Ausdrücken nicht bloss gesagt sein soll, dass der reine Inhalt des Willens, der aprioriische Zweck, in allen Personen derselbe sei, sondern die Einheit eines allgemeinen Willens, der in dem individuellen Wollen aller Personen zur Erscheinung (sei es im Hegel'schen, sei es im Schopenhauer'schen Sinne des Wortes) gelange, behauptet werden soll. Ein Anfang dieser Auffassung liegt schon bei Fichte, inwiefern derselbe den sittlichen Trieb entstehen lässt durch Verschmelzung des Naturtriebes, der dem Individuum als solchem eignet, mit dem reinen Triebe des absoluten, des alle endlichen Ichs als seine Einschränkungen in sich fassenden allgemeinen Ich. Fortgebildet ist sie in dem Schelling-Hegel'schen Pantheismus. Der Grundwille, in dessen Befriedigung die Sittlichkeit besteht, ist hier der Weltgeist-Wille, der in den menschlichen Individuen zum Bewusstsein gekommen und so zum Menschheits-Willen geworden ist. Aus dem Schelling - Hegel'schen Pantheismus ist sodann der Gedanke des allgemeinen Willens in den Atheismus Schopenhauer's übergegangen, und es darf wohl die Vermuthung ausgesprochen werden, dass er von hier aus Einfluss auf die Ansichten Pfleiderer's gewonnen hat (den ich übrigens weit entfernt bin, über historische Zusammenhänge belehren zu wollen). Beiläufig bemerkt, entsteht Pfleiderer aus der Unterscheidung des Grundwillens als überpersönlichen allgemeinen Menschheitswillens und des persönlichen Willens dasselbe

Problem, welches sich für Kant aus dem Gegensatze von Vernunft und natürlichem Willen ergab, das Problem der Triebfeder des sittlichen Willens. Einer solchen Triebfeder bedürfe es, um das unmittelbare Ueberschlagen des Gesetzeswillens in den persönlichen zu erklären. Er findet diese Triebfeder in der Dankbarkeit. Der Mensch verdanke die materiellen, socialen und geistigen Güter, in welche er mit seiner Geburt geniessend eintrete, seinem Zusammenhang mit dem solidarischen Organismus der Menschheit und der zusammenhängenden Arbeit von Jahrhunderten. Die Liebe erstatte den Dank, welchen er der Vor- und Mitwelt schulde, der Mit- und Nachwelt (S. 80). Für die Ansicht, welche den gesetzgebenden Willen mit dem persönlichen identificirt, sofern diesem durch sein unveränderliches Wesen ein Endzweck gesetzt ist, fällt mit der Nothwendigkeit, ein Ueberschlagen des gesetzgebenden Willens in den persönlichen anzunehmen, das Problem der Triebfeder fort.

Ich übergehe, um nicht zu ausführlich zu werden, die Vertheidigung des Verf. gegen diejenigen Kantischen Einwürfe gegen den Eudämonismus, welche er die psychologisch-metaphysischen nennt: dass nämlich die Liebe eine Sache der Empfindung sei, die Empfindung aber als etwas Passives an und über den Menschen ohne sein Wissen und Wollen komme und daher nicht geboten werden könne (S. 42—48), ferner dass sie doch am Ende die feinste Maskirung der Selbstsucht sei (S. 48—62); desgleichen seine Zurückführung der Abneigung Kant's gegen das Princip der Liebe auf den solipsistischen Zug der Geistesanschauung jener Zeit (S. 62—69) und den Nachweis von drohendem feinen Egoismus gerade bei Kant's formalen Principien (S. 69—82).

In dem letzten Theile seiner Arbeit, als dessen Aufgabe das Inhaltsverzeichniss die systematische Hebung von Nebenbedenken gegen das Wohlprincip angibt, deducirt der Verf. zunächst aus diesem Principe die Pflicht der Arbeit an fremder ethischer Vervollkommnung, dann die der Selbstvervollkommnung (S. 83—91). An fremder ethischer Vervollkommnung haben wir zu arbeiten, weil das Gut-sein des Anderen sein höchstes eudämonologisches Gutbefinden ist, an der

eigenen, weil der Mensch sich mit allen seinen Gaben und Kräften zu einem möglichst tüchtigen Organ für das Ganze ausbilden und ein brauchbares Mitglied der Gesammtheit aus sich machen soll. Es sei daher auch Pflicht, nach einer erspriesslichen Lebensstellung und dabei etwa auch nach einer gesicherten pecuniären Situirung zu trachten, denn Derartiges sei die Basis der ungehemmten freudigen Wirksamkeit. Dass sich alle Pflichten, welche Pflichten des Menschen gegen sich selbst zu sein scheinen, in Wahrheit auf die Mitmenschen beziehen, wird an dem Beispiele eines Menschen illustrirt, der auf einer einsamen Insel mit ausreichenden Subsistenzmitteln ohne allen genealogisch-historischen Zusammenhang mit analogen Wesen und nebenbei auch ohne Beziehung auf eine Gottheit die completeste Privatexistenz führe, welche sich denken lasse. Es sei völlig gleichgültig, wie ein solcher Mensch lebe; er könne thun, was er möge.

Die Consequenz Pfleiderer's ist anzuerkennen. Aber dieses Resultat derselben würde mir zu der Ueberzeugung genügen, dass in den Prämissen ein Fehler stecken müsse. Worin auch der sittliche Zweck bestehen mag, so kann sich die Tüchtigkeit des Willens, ihn auszuführen, nicht bloss als Mittel zu ihm verhalten, sondern muss zugleich ein Bestandtheil desselben, und zwar der centrale Bestandtheil sein. Bezüglich anderer Tüchtigkeiten und Thätigkeiten meiner selbst, z. B. der das Erkenntnissvermögen betreffenden, würde mir mein sittliches Bewusstsein zunächst den Zweifel gestatten, ob sie durch sich selbst oder durch ihre Folgen gut seien; dagegen dass die Güte des Willens an sich gut sei und nicht bloss als Mittel für den Zweck des Wohles meiner Mitmenschen, — dass mein Grundwille auf meine moralische Vervollkommnung um ihrer selbst willen gerichtet sei: dass ist eine Ueberzeugung, die ich nur zugleich mit der der Verbindlichkeit des Sittengesetzes aufzugeben vermöchte. Die Güte des Willens kann freilich nicht der einzige Zweck sein, dem nachzutrachten das Sittengesetz gebietet, denn sie besteht eben darin, dass der Wille sich dem sittlichen Zwecke nach allen seinen Momenten widme, aber sie muss zum sittlichen Zweck gehören, gleichsam das Herz in dem Organismus desselben bil-

den. Wenn, wie Pfleiderer lehrt (S. 47), das universelle Wohlwollen das Gute ist, so ist es nicht bloss dadurch das Gute, dass das Wohl das Gute ist, sondern durch sich selbst; wenn die Liebe, die er mit so schönen und warmen Worten preist, geboten wird, wie er zugibt, so wird sie nicht bloss um ihrer schönen Wirkungen, sondern um ihrer eigenen Schönheit willen geboten.

Das Beispiel von dem Manne auf einsamer Insel ist gerade geeignet, die Unzulänglichkeit des universalistischen Wohlprincips deutlich zu machen. Ich stelle in demselben zunächst die Beziehung auf eine Gottheit wieder her, denn nur die Beziehung zu anderen Menschen abzuschneiden hatte Pfleiderer das Recht, er müsste denn, was ich nicht glaube, annehmen, Gott gehöre zu den Wesen, denen der Mensch wohl zu thun habe. Nun fällt für den Einsamen zwar jede Möglichkeit, Wohlwollen zu bethätigen, Nächstenliebe zu üben, fort, aber es bleibe für ihn „das vornehmste und höchste Gebot": Du sollst lieben Gott u. s. w. Und auch dieses Gebot ist ein sittliches; auch die Religiosität ist eine Tendenz des Grundwillens im Menschen. Aber auch abgesehen hiervon braucht man seine Phantasie nicht zu sehr anzustrengen, um jenem Einsamen mögliche Handlungen zu finden, deretwegen er, wenn sie gesehen würden, würde verachtet werden und um deretwegen er sich in seiner Einsamkeit selbst würde verachten müssen. Unser Robinson werde etwa durch einen Schiffbruch in den Besitz eines Rumfasses gebracht und bringe nun, so lange der Vorrath hält, seine Tage in sinnloser Trunkenheit zu, — sollte ihn, wenn er mit einem allseitig entwickelten sittlichen Bewusstsein auf seine Insel verschlagen wurde, nicht nachher Scham und Reue befallen, zum Beweise, dass auch jetzt noch das Sittengesetz Bedeutung für ihn hatte? Nein, es ist nicht gleichgültig, wie der völlig isolirte Mensch lebe.

Die weiteren, zur systematischen Hebung von Nebenbedenken gegen das Wohlprincip bestimmten Ausführungen der vorliegenden Schrift betreffen den Kampf gegen das Böse und das Strafrecht, Bedenken gegen die Sentimentalität des modernen Humanitätsbegriffs, die Beziehung auch des wissenschaftlichen Strebens auf das Wohlprincip und den Zusammen-

hang der Liebe mit dem moralischen Ernst der Pflicht oder der sittlichen Disciplin. Der Schluss des Ganzen empfiehlt den eudämonistischen Grundgedanken um seines Werthes für das dringende Zeitbedürfniss einer dem Leben näheren Ethik und um seiner Tauglichkeit zur Combination der Kantischen und Schleiermacher'schen Leistungen in der philosophischen Moral willen. Den Schluss dieser Besprechung aber möge der wiederholte Ausdruck der Anerkennung des edlen Strebens, das sich in dieser Ehrenrettung des Wohlprincips ausspricht, sowie der mannichfachen wissenschaftlichen Verdienste derselben bilden.

Marburg. J. Bergmann.

Das Wesen des Denkens. Nach Platon. Von Dr. *Karl Uphues,* Professor am Gymnasium zu Aarau. Landsberg a. W. 1881. 8°. S. 139.

Dem Verfasser ist die Sprache „Wegweiserin und Führerin (auch) des wissenschaftlichen, philosophischen Denkens" (S. 14). Er will in Folge dessen „das Wesen des Denkens aus dem Sprachbau herleiten und den Sprachbau als die Norm der Philosophie erweisen" (S. 3). Noch von einer andern Seite lässt sich das Ziel, welches der Verf. sich gesteckt, deutlich machen. Im Anschlusse an Eduard von Hartmann wird behauptet, dass „man zu den Bestandtheilen des Urtheils, zu Subject und Prädikat, als reales Gegenstück die Kategorien Substanz und Accidenz gefunden habe", wohingegen „zum Substantivum und Verbum, den Hauptredetheilen und den unumgänglich nothwendigen .... Bestandtheilen eines jeden Urtheils ein reales Gegenstück zu finden, bis heute ein noch ungelöstes, vielleicht sehr fruchtbares philosophisches Problem sei". Und eben an der Lösung dieses Problems will U. sich versuchen (S. 5 und 6.). Zu diesem Zwecke geht er mit Schleicher und Plato davon aus, dass „Sprechen" identisch sei mit „lautem Denken" und umgekehrt „Denken" mit „lautlosem Sprechen". Demzufolge „weist ihn der Begriff der Sprache auf den Begriff des Denkens hin; wir können, meint er, das Wesen der Sprache nicht erfassen, wenn wir nicht in

das Wesen des Denkens einzudringen suchen. Was ist denn nun Denken?" (S. 6 u. 7. Vergl. S. 15 fg., 29 fg., 47.) Die auf die Beantwortung dieser Frage bezüglichen Untersuchungen bilden die erkenntnisstheoretische Grundlage der ganzen Schrift, mit deren Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit die in dem Buche ebenfalls niedergelegte metaphysische Weltansicht des Verfassers steht und fällt. Es ist unsere Absicht, nur die erstere zum Gegenstande der Besprechung zu machen, weil der Leser auch nur in ihr den wissenschaftlichen Kern des Buches vor sich hat und weil sich von ihrer kritischen Behandlung ein Gewinn für die höhere Erkenntniss mit Sicherheit erwarten lässt.

„Das Wort Denken, schreibt U., bezeichnet jene Thätigkeit des Geistes, welche in einer bestimmten Erkenntniss ihr Ziel hat und ihren Abschluss findet." „Die ursprünglichste Form des Erkennens" aber ist das „Wahrnehmen" und es fragt sich daher vor allem, welches sind die in diesem vorkommenden Momente? „In der Wahrnehmung als bewusster auf die Erfassung eines Gegenstandes gerichteter Seelenthätigkeit, heisst es, unterscheiden wir nothwendig drei Stücke: das Bewusstsein, den Inhalt des Bewusstseins und den Gegenstand." (S. 19 u. 20.) U. ist in erster Linie bemüht, den „Inhalt des Bewusstseins" seiner Beschaffenheit nach zu ermitteln. „Da die Wahrnehmung, schreibt er, ihren Gegenstand nicht umfassen und umspannen, sondern nur erfassen soll, da ihr Gegenstand immer ausserhalb ihrer selbst bleibt, so muss innerhalb der Wahrnehmung ein irgendwie bestimmter Inhalt gegeben sein, der dem Bewusstsein als Mittel zur Erfassung des Gegenstandes dient." Gut; aber worin besteht denn die Bestimmtheit dieses Inhaltes? Sie besteht, meint U., darin, dass der wahrgenommene Gegenstand ganz so wie er ausser dem wahrnehmenden Subjecte sein soll, auch in seinem Bewusstsein, seiner Wahrnehmung ist, wiewohl diese Auffassung dem Ungebildeten ohne allen Zweifel verrückt erscheinen würde. „Wenn man, lesen wir, einem ungebildeten Manne sagte, das Haus, das er vor sich sehe, sei ganz so, wie er es vor sich sehe, mit allen Thüren, Fenstern, Fassungen, Mauern in sei-

nem Kopfe, so würde man von ihm unzweifelhaft für verrückt gehalten werden" (S. 20). Unseres Erachtens wäre in diesem Falle „der Ungebildete" dem Gelehrten gegenüber auch im vollen Rechte, wofern nur das „ganz so" in eigentlichem Sinne genommen wird. Doch lassen wir das vorläufig und entwickeln wir des Verfassers Ansichten weiter. Was wird denn nun nach U. in der Wahrnehmung wahrgenommen? welches ist das Object der Wahrnehmung? „Nicht der äussere Gegenstand, schreibt er, kann das sein, was erfasst wird bei der Wahrnehmung, er kann nicht Object der Wahrnehmung sein. Das, was bei der Wahrnehmung erfasst wird, kann nur der Wahrnehmungsinhalt sein, der Wahrnehmungsinhalt ist nicht blosses Mittel, wodurch der Gegenstand erfasst wird, er ist das Object der Erfassung selbst. Wir nehmen bei der Wahrnehmung nicht ausser uns seiende Gegenstände, nicht wirkliche Häuser, sondern nur Bewusstseinsinhalte, Häuser in unserm Bewusstsein, wahr.... Das einzige und ausschliessliche Object des Wahrnehmungsaktes ist der Wahrnehmungsinhalt und die Wahrnehmung selbst besteht in der Objectivation des Wahrnehmungsinhaltes" (S. 20—22).

Die vorstehende Auffassung der Wahrnehmung ist indess, nach der Darstellung des Verfassers, eine noch „unvollständige und der Ergänzung bedürftig." Wie so? „Schon dann, heisst es, wenn wir uns einen früher gesehenen Gegenstand vorstellen, objectiviren wir einen Bewusstseinsinhalt, ja gerade die Vorstellung scheint in der Objectivation eines Bewusstseinsinhaltes zu bestehen. Dass die Wahrnehmung aber ganz etwas anderes ist als die Vorstellung, dessen sind wir uns auf's deutlichste bewusst. Die Wahrnehmung bezieht sich auf einen als wirklich und als gegenwärtig angenommenen Gegenstand, die Vorstellung bezieht sich auf früher gesehene Gegenstände, aber sie macht über die Wirklichkeit und Gegenwart derselben nichts aus. In der Wahrnehmung ist in der That mehr vorhanden als eine blosse Objectivation eines Bewusstseinsinhaltes. In der Wahrnehmung behaupten wir, dass der Gegenstand wirklich vorhanden, da sei, dass er so und so beschaffen sei und eben nur durch diese Behauptung erhebt sich die Wahrnehmung über die Vorstellung." Richtig;

aber da wirft sich denn auch die Frage auf: Wie kommt das Mehr in die Wahrnehmung gegenüber der Vorstellung hinein? Auch der Verfasser umgeht diese Frage nicht, aber seine Beantwortung derselben ist unseres Erachtens eine höchst unglückliche. Er schreibt: „In der Wahrnehmung werden immer mindestens zwei Bewusstseinsinhalte objectivirt: der als Gegenstand gedachte Bewusstseinsinhalt und das Sein oder die Beschaffenheit desselben — denn dieses Sein oder die Beschaffenheit desselben ist ja auch nur ein Gedanke, ein Bewusstseinsinhalt in uns — und die Wahrnehmung kommt nur dadurch zu Stande, dass der zweite Bewusstseinsinhalt vom ersten ausgesagt oder behauptet wird. Jede Wahrnehmung ist somit nothwendiger Weise ihrer Natur nach eine Behauptung, eine Aussage, ein Urtheil" (S. 22 u. 23).

Ehe wir in unserm Referate weiter gehen, wollen wir das vorher mitgetheilte einer kurzen aber bündigen Kritik unterziehen.

Jede (äussere) Wahrnehmung ist offenbar das Product zweier Factoren, eines auf das Subject einwirkenden Gegenstandes und des wahrnehmenden Subjects. Von dem Gegenstande empfängt das Subject mittelst Einwirkung gewisse Eindrücke, Nervenreize, Gehirnaffectionen. Diese Eindrücke, Reize oder Affectionen sind das Einzige, wodurch das Subject mit der Aussenwelt überhaupt in Berührung steht, sie sind es daher auch und sie ganz allein, welche zur Bildung von Wahrnehmungen veranlassen. Wie geschieht das? Das Wie dieses Vorgangs, wie jedes andere eigentliche Wie, ist schlechthin unerforschbar, ist daher kein Object der Wissenschaft; aber Thatsache ist, dass das Subject auf Veranlassung empfangener Eindrücke gewisse Vorstellungen (U. würde sagen: „Bewusstseinsinhalte") erzeugt, die als solche selbstverständlich einen lediglich subjectiven Character haben, nur in dem Subjecte, nicht ausser ihm sind. Eine weitere Thatsache ist, dass die Bestimmtheit der Vorstellung nach Form und Inhalt durch die Beschaffenheit der Eindrücke bedingt wird, an welche die Vorstellung sich anschliesst. Die Eindrücke, welche ein Tisch auf mich macht, veranlassen nicht zur Bildung der Vorstellung eines Elephanten, sondern zu der

eines Tisches. Ist nun die Vorstellung in der That auf Veranlassung empfangener Eindrücke gebildet, so wird ihr von dem Subjecte auch eine Beziehung nach aussen, auf einen äusseren gegenwärtigen ihr entsprechenden Gegenstand gegeben und eben hierdurch steigert sich die blosse Vorstellung zur Wahrnehmung. Eine sorgfältige Analyse der Wahrnehmung ergibt daher in ihr nicht mehr und nicht weniger als drei Momente; diese aber sind nicht, wie U. will, das Bewusstsein, der Inhalt des Bewusstseins und der Gegenstand, sondern es sind 1) die Eindrücke des Subjects 2) die Vorstellung und 3) die Beziehung der Vorstellung auf den (äussern) Gegenstand. Ist nun das wahrnehmende Subject zugleich seiner selbst bewusst, ist es ein Ich, was aber nicht nothwendig und auch keineswegs immer und überall z. B. bei den Thieren, der Fall ist, so behauptet oder urtheilt es auch von dem wahrgenommenen Gegenstande, dass er „wirklich vorhanden, da sei" und zwar da sei nicht „ganz so", wie er in seinem Kopfe ist d. i. als Vorstellung, sondern als (objective) Realität. Spricht doch auch selbst U. von „einer dinglichen Natur" des Gegenstandes, die nicht in das Bewusstsein hineinkönne (S. 21). Was ist diese dingliche Natur und wie kommt das seiner selbst bewusste wahrnehmende Subject zur Erkenntniss derselben?

Wir wissen bereits, dass auch U. die Beantwortung dieser schwerwiegenden Frage zwar versucht, aber die richtige auch nicht getroffen hat. Wahrnehmung ist ihm zunächst ‚Objectivation des Wahrnehmungsinhaltes", nach unserer Ausdrucksweise: Beziehung der Vorstellung nach Aussen. Durch die Objectivation des Wahrnehmungsinhaltes wird letzterer nach U. als (äusserer) Gegenstand gedacht. Zur vollendeten Wahrnehmung soll nun zwar noch ein Zweites gehören, nämlich dieses: Dass von dem als Gegenstand gedachten Wahrnehmungsinhalte das Sein ausgesagt wird, allein dieses Sein ist nach U. wieder „nur ein Gedanke, ein Bewusstseinsinhalt in uns." Hieraus leuchtet klar ein, dass das wahrnehmende (und seiner selbst bewusste) Subject mit seiner Wahrnehmung nie und nimmer aus sich heraus und zur Erkenntniss eines ausser ihm und unabhängig von ihm

existirenden realen Gegenstandes hinüber kommt. U. behauptet in der That ganz consequent: „Das Haus, das er vor sich sehe, sei ganz so, wie er es vor sich sehe, mit allen Thüren, Fenstern, Fassungen, Mauern in seinem Kopfe", denn das Haus, das er vor sich sieht, ist in der That schlechterdings nichts als die nach aussen bezogene und als seiend prädicirte Vorstellung des Hauses in seinem Kopfe, ohne dass dieser Vorstellung ausser seinem Kopfe ein realer Gegenstand, auf welchen jene sich bezieht, correspondirt. Aber wo bleibt da „die dingliche Natur" des Hauses ausserhalb seines Kopfes, die doch in das Bewusstsein nicht hineinkann." Mit a. W.: Die äusseren Gegenstände sind nichts als die objectivirten d. i. nach aussen bezogenen Vorstellungen der dieselben wahrnehmenden Subjecte, — ein subjectiver Idealismus, der, so oft er auch von Philosophen mag geltend gemacht werden, doch dem Ungebildeten und das heisst in diesem Falle: der Erfahrung und dem Leben für „verrückt" gelten wird. Und wie ist U. zu diesem Idealismus gekommen? Auch darüber lässt seine Schrift den aufmerksamen Leser nicht im Zweifel.

In einiger Inconsequenz gegen den aus seiner Auffassung der Wahrnehmung sich ergebenden subjectiven Idealismus lässt U. das wahrnehmende Subject doch auch wieder mit (äusseren) Gegenständen in Beziehung und Wechselwirkung treten. Das, was die Gegenstände durch ihre Einwirkung auf das Subject in diesem bewirken, nennt U. „Empfindung" und „aus der Zusammenfassung der verschiedenen von einem und demselben Ding in uns hervorgerufenen . . . Empfindungen" entsteht das Vorstellungsbild eines Gegenstandes (S. 23.) Hier ist „Vorstellung" offenbar in demselben Sinne genommen, in welchem auch wir das Wort vorher gebraucht haben, während U. unter „Empfindung" dasjenige versteht, was von uns „Eindruck, Reiz, Affection" des Subjectes genannt wird. „Vorstellungen nun in diesem Sinne, also objectivirte Empfindungen sind die objectivirten Bewusstseinsinhalte, welche in den Wahrnehmungen und Vorstellungen höherer Ordnung, (ja welche, setzen wir hinzu, nach U. in allem Denken) zu Urtheilen verbunden werden"

(S. 24.) Was heisst das aber anders als: alles Vorstellen, Wahrnehmen, Denken erhebt sich über den Empfindungen oder den Eindrücken, welche das wahrnehmende und denkende Subject von den mit ihm in Wechselwirkung stehenden Gegenständen empfängt; diese Empfindungen oder Eindrücke sind der einzige Inhalt, die alleinige „Materie" oder Realität alles Vorstellens und Denkens, — ein neu aufgewärmter Kantianismus, der dem in der Vernunftkritik des Meisters niedergelegten so ähnlich sieht wie ein Ei dem andern. Zu diesen Empfindungen gehören nun auch nach U. ganz consequent „die Bewusstseinsinhalte (wir würden mit Günther sagen: die Ideen) vom Dasein (Sein) und von den verschiedenen Beschaffenheiten des Gegenstandes", denn „Gedanken oder Begriffe" können diese Bewusstseinsinhalte nicht sein. Und warum nicht? Weil wir die Empfindungen einzeln oder mehrere zusammen vorstellen, die Begriffe aber nicht vorstellen, sondern nur definiren können. Jeder Gedanke oder Begriff besteht zwar aus Empfindungen, diese bilden seinen Inhalt, aber die letzteren erhalten doch nur dadurch die Form des Begriffes, dass mehrere derselben zu Aussagen und Urtheilen mit einander verbunden werden. Aber sind die Bewusstseinsinhalte (Ideen) des Seins u. s. w. auch keine Begriffe, sind sie dann schon ohne weiteres und nothwendigerweise Empfindungen? Auch U. macht sich diesen unseres Erachtens wohlbegründeten und beachtenswerthen Einwurf, und seine Antwort? Hier ist sie: „Empfindungen und Gedanken (Begriffe) machen den ganzen Bestand unseres Bewusstseins aus, auch die sorgsamste Selbsterforschung findet keinen anderen. Sind darum die für sich allein objectivirten Bewusstseinsinhalte keine Gedanken (Begriffe) so sind sie nothwendiger Weise nichts anderes als „Empfindungen, objectivirte Empfindungen oder Vorstellungen" (S. 24.) Zu diesen ob zwar beherzten Versicherungen können wir nicht Ja und Amen sagen, da eine wirklich sorgsame Selbsterforschung unseres Erachtens das Gegentheil derselben als Wahrheit darthut. Wie so?

Die Erkenntnisstheorie des Verfassers wurzelt ebenso wie die Kant's in der Annahme, dass aller Inhalt, alle Rea-

lität unseres Erkennens einzig und allein in den sog. Empfindungen d. i. in den von aussen auf uns eindringenden Eindrücken, also a posteriori gegeben sei. Allein da fragt es sich denn doch gar sehr, ob diese Kantische Voraussetzung nicht endlich einmal aufzugeben sei und ob man nicht besser zum Ziele komme, wenn angenommen werde, dass die primitivste und Hauptrealität, welche erkannt werde und um welche alles übrige Erkennen wie um seinen Mittelpunkt sich herumbewege, gerade umgekehrt a priori im Besitze des denkenden und erkennenden Subjects sich befinde. Um über die Berechtigung oder Nicht-Berechtigung einer solchen Annahme entscheiden zu können, ist einzugehen auf eine Untersuchung des Selbstbewusstseins, des Ich-Gedankens, der, nebenbei gesagt, erfahrungsgemäss unter allen Erdenwesen nur im Menschen, nicht auch in den Thieren vorkommt, so sehr auch manche Neuere geneigt sind, denselben den letzteren ebenfalls zu vindiciren. (Vergl. z. B. Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. 18. Heft. Leipzig 1880. S. 2, 18 u. 19.)

U. behauptet ganz richtig: „So wenig wir an der Wirklichkeit unserer (uns bewussten) Denkacte zweifeln können, ebensowenig können wir an der Wirklichkeit unseres Ich zweifeln. Ein solcher Zweifel wäre ja wieder ein Denkact und würde als solcher das Ich als sein innerstes Wesenconstitutiv nothwendig fordern. Das Ich ist darum für uns von allem Wirklichen das allergewisseste“ (S. 71 u. 72). Sind diese Aussprüche richtig, wie ohne alle Umschweife zugegeben werden muss, so verlohnt es sich doch auch wohl der Mühe, nach dem Grunde dieser Gewissheit des Ich und nach der Beschaffenheit des Ich als der für uns allergewissesten Wirklichkeit zu forschen. Auch U. beschäftigt sich mit diesen gewichtigen Gegenständen, aber leider kann den Resultaten seines Nachdenkens über dieselben die Siegespalme nicht zuerkannt werden. „Das Ich, schreibt er, ist nicht eine Realität ausserhalb unseres Bewusstseins, die wir erst zu suchen und festzustellen hätten, es ist vielmehr das Bewusstsein selbst“ (S. 72). Je bereitwilliger wir anerkennen, dass in der ersten Hälfte dieses Satzes der Grund, um dessent-

willen dem Ich unbezweifelbare Gewissheit zukommt, wenigstens durchklingt, um so mehr Veranlassung haben wir aber, die Richtigkeit der zweiten Hälfte, die Identificirung des Ich mit dem Bewusstsein desselben, zu beanstanden. U. fällt hier wieder ohne Weiteres in Kant's Auffassung des Ich zurück. Und es ist ihm mit der Identificirung von Ich und Bewusstsein so sehr Ernst, dass dieselbe in seinem Buche bei jeder sich darbietenden Gelegenheit wiederholt wird (vergl. S. 8, 26, 29, 71—73). Aber schon aus seiner eigenen Darstellung hätte U. von der Unrichtigkeit, ja gänzlichen Verkehrtheit dieser Auffassung sich überzeugen können. Zwar behauptet er u. E. sehr fälschlich: „Das Bewusstsein verbindet wie die Vorstellungen so die Worte ... zu Sätzen" (S. 72), aber er behauptet auch in diametralem Gegensatze hierzu: „Ich selbst bin es, der mit seinem Bewusstsein die ... Gedanken erfasst, bezieht, verbindet" (S. 8). Er unterscheidet ferner in Uebereinstimmung hiermit „das Ich" von „seinen Thätigkeiten, Leidenheiten und Zuständen" (S. 56), er nennt das Ich „das denkende Princip in uns" (S. 71). Ist aber das Ich in der That das Princip des (selbstbewussten) Denkens in uns, so kann es auch nicht mehr als mit dem Denken und Bewusstsein schlechthin identisch behandelt werden. Und nun erhebt sich die Frage nach der richtigen Verhältnissbestimmung des Ich zum Denken und Bewusstsein desselben. Wir können hier nur auf einige Punkte aufmerksam machen, die für die Lösung des Problems von massgebender Bedeutung sind.

Der Verfasser bespricht S. 87 fg. das Verhältniss von „Wesen" (Substanz oder Sein) und „Erscheinung" der Dinge. Er schreibt: „Wir unterscheiden in jedem Ding sein Wesen (besser: das Ding als solches) von seinen Aeusserungen, Bewegungen, Thätigkeiten." Ja! und ist diese Unterscheidung etwa nicht richtig? Können wir jemals von ihr loskommen? Wir sagen: Ich denke, ich will, ich fühle. Denken, Wollen, Fühlen sind Aeusserungen, Thätigkeiten, das Ich das in diesen Thätigkeiten sich Bethätigende, das sich bethätigende Ding (Princip). Ebenso ist es in der Körperwelt. Das Wasser gefriert, dampft, fluthet. Gefrieren, dampfen, fluthen sind wieder

Aeusserungen, Bewegungen des Wassers als des sich bewegenden Dinges. Können etwa die Aeusserungen, sei es einzeln oder in ihrer Gesammtheit, mit dem (sich äussernden) Dinge als solchem identisch gesetzt werden? Aber U. alterirt sofort schon das Verhältniss des Dinges zu seinen Aeusserungen, denn er fährt fort: „Wir nennen die Aeusserungen, Bewegungen und Thätigkeiten die Erscheinung des Dinges. Das Wesen ist uns das Innere des Dinges, die Erscheinung sein Aeusseres, das Wesen soll hinter der Erscheinung verborgen sein und sich nicht unmittelbar selbst, sondern mittelbar durch die Erscheinung zu erkennen geben." Richtig ist hier, dass sich das Ding als solches nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch seine Aeusserungen, Thätigkeiten, mit einem Worte: Erscheinungen uns zu erkennen gibt. Oder wissen wir von dem Ich anders als durch Vermittelung seiner Erscheinungen und durch Rückschluss aus diesen auf es selbst als das in diesen sich offenbarende Princip? Und würden wir wohl von irgend einem Dinge der Aussenwelt irgend eine Kenntniss haben, wenn dasselbe nicht direct oder indirect auf uns einwirkte, wenn es sich also durch seine Thätigkeiten, Erscheinungen uns nicht zu erkennen gäbe? Aber so gewiss das Alles ist, so ist es doch verkehrt, wenn U. versichert: „Das Wesen (das Ding als solches) ist uns das Innere des Dinges, die Erscheinung sein Aeusseres" oder „die Erscheinung ist die Aussenseite des Dinges, das, mit dem das Ding aufhört." Nein! Das Ding als solches ist nicht das Innere seiner selbst und seine Erscheinung sein Aeusseres, so dass da, wo die Erscheinung anfängt, das Ding selbst aufhört, sondern das Ding und seine Erscheinung sind die beiden Seiten einer Einheit, von denen jede von der anderen aber in sehr verschiedener Weise bedingt und abhängig ist. Die Erscheinung ist von dem Dinge abhängig insofern, als jene nicht im leeren Nichts schweben kann, sondern in und an dem Dinge wurzelt und entweder von ihm allein oder von ihm in Wechselwirkung mit anderen Dingen verursacht ist. Aber das Ding ist auch von seiner Erscheinung abhängig insofern, als jenes in und durch diese seine Bestimmtheit erreicht, das wird

oder zu dem sich entwickelt, was es werden kann. Und eben diese beiderseitige, wenn auch ganz verschieden geartete Abhängigkeit von Ding und Erscheinung offenbart dem scharfsinnigen Beobachter zur Genüge, dass beide, jenes als bestimmtes, diese als Bestimmtheit von jenem nichts ursprüngliches, primitives sind, sondern einer gemeinsamen, tiefer liegenden Wurzel entstammen, nämlich dem unbestimmten Sein, welches eben dadurch, dass es in die Erscheinung eingegangen, zu einem bestimmten Sein, d. i. zu einem Dinge geworden ist. Es ist daher auch nicht wahr, was U. behauptet, wenigstens in dem Sinne nicht, wie er es behauptet, dass die Unterscheidung von Ding und Erscheinung „in den Dingen einen unveränderlichen Seinskern" voraussetze, vielmehr ist zuzugeben, dass „alle Veränderungen, die das Ding durchläuft, Veränderungen des Dinges (selbst) sind", dass „sie nicht bloss sein Aeusseres, sondern das Ding innerlichst treffen", dass die Dinge „sich beständig verändern und entwickeln". Aber folgt daraus auch schon, wie U. will, dass die Dinge schlechterdings nichts sind als „Erscheinung, nach innen und aussen Bewegung" und dass somit „die Jagd der Philosophen nach dem geheimnissvollen, tief verborgenen, räthselhaften Wesen der Dinge (d. i. nach den Dingen als solchen im Unterschiede von ihren Erscheinungen und Bewegungen) eine Jagd nach Phantomen ist"? Oder hat U. in der That bewiesen, dass „wir den philosophischen Begriff der Substanz und des Accidenz so wenig wie den populären des Wesens (des Dinges) und der Erscheinung gebrauchen können", da „der erstere ja nur eine Consequenz des letzteren ist"? Wir wissen zwar sehr gut, dass die neueren Philosophen in dem in Rede stehenden Gegenstande fast ausnahmslos auf der Seite des Verfassers stehen und dass derjenige, welcher nach wie vor die von uns vorgetragene gegentheilige Auffassung in Schutz nimmt, das Wort des Wandsbecker zu beherzigen hat:

Greif nicht leicht in ein Wespennest,
Doch, wenn du greifst, so stehe fest.

Aber einen solch' festen Standpunkt für die Kritik seiner Ansicht bietet uns U. selbst dar durch das, was er über den

Grund unserer Unterscheidung der Dinge nach Substanz und Accidenz, Sein und Erscheinen zum Besten gibt. Er schreibt (S. 91 u. 92):

„Der Wesensbegriff (d. i. der Begriff des Dinges als solchen im Unterschied von seinen Erscheinungen) hat seinen Grund in der falschen Annahme, dass wir ein Ding durch einen einzigen Begriff zu denken vermögen, zu der uns der unser Denken heherrschende Substantivsatz oder das Urtheil verführt. Im Subject des Urtheils suchen wir nämlich einem Einzelding seinen Ausdruck zu geben und von diesem sich gleichbleibenden Subject sagen wir die Veränderungen des Einzeldinges als seine Prädikate aus. Das Subject wird uns so zum Ausdruck für das unveränderliche Wesen des Dinges, die Prädikate drücken die wechselnden Veränderungen des Dinges aus. Natürlich, setzt U. hinzu, reden wir nur von Urtheilen, welche sowohl im Subject als Prädikat eine Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, nicht von solchen, die einen Begriff in seine Merkmale zerlegen. Es handelt sich ja eben um das Wesen, welches den Kern der wirklichen Dinge ausmachen soll."

Wir fragen: Kann die uns unvermeidliche Unterscheidung der Dinge nach Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz in der That, wie U. will, in „der falschen Annahme" begründet sein, dass „wir ein Ding durch einen einzigen Begriff zu denken vermögen"? Ja könnte jene Unterscheidung überhaupt nur in unserm Denken auftreten, wofern die Erkenntnisstheorie des Verfassers eine vollständige und richtige wäre? Gewiss nicht. Und warum nicht? Aus dem einfachen Grunde, weil U. (mit Kant) den Inhalt, die Materie oder Realität unseres Denkens und Erkennens einzig und allein auf die Eindrücke oder Empfindungen beschränkt, welche die Dinge durch Einwirkung auf uns in uns hervorrufen. Diese Eindrücke oder sogen. Empfindungen sind in letzter Instanz das Object und zwar das einzige Object, welches von dem Subject in die Formen der Vorstellung, der Wahrnehmung und des Begriffs, d. i. in die dem Subjecte eigenthümlichen Gedankenformen erhoben wird. Allein fallen denn die erwähnten Eindrücke oder Empfindungen nicht offen-

bar sammt und sonders in die Klasse der blossen Erscheinung? Sind sie nicht alle ohne Ausnahme eben nichts als so oder so modificirte Affectionen des Subjects? Ist aber dieses ganz unläugbar der Fall, wie sollen dieselben dann, wofern sie in der That das einzige Object des Denkens sind, dem denkenden Subjecte die Veranlassung bieten können, die Dinge, auf welche jene zu Vorstellungen, Wahrnehmungen oder Begriffen verarbeiteten Affectionen bezogen werden, nach Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz zu unterscheiden? Die Unmöglichkeit hierzu liegt doch sonnenklar zu Tage. Aber das eben ist der gewaltige Irrthum der Kant'schen und ebenso der Uphues'schen Erkenntnisstheorie, dass alle Realität oder aller Inhalt unseres Denkens lediglich aus den Empfindungen oder empfangenen Eindrücken herfliesse, also a posteriori gegeben werde, denn die Empfindungen oder Eindrücke sind doch nur Eindrücke des sie zu Vorstellungen, Wahrnehmungen oder Begriffen verarbeitenden Subjects. Gibt es nun aber Subjecte, welche ihre Empfindungen nicht bloss in die erwähnten Gedankenformen umsetzen, sondern welche aus diesen inneren Vorgängen zugleich sich selbst als Subject im Gedanken gewinnen, was bei jedem zum Selbstbewusstsein oder Ich-Gedanken erwachenden Menschen der Fall ist, — liegt dann die Vermuthung so gar weit, dass ein derartiges Subject doch auch an sich selbst als solchem im Unterschiede von seinen Empfindungen ein Object, einen Inhalt und eine Realität des Denkens und Erkennens habe, welche ihm nicht a posteriori könne zugeströmt sein, da es selber diese Realität ist und es sich selber doch (wenn auch primitiv noch nicht in der Form des selbstbewussten Subjects), a priori gegeben sein muss? Und was hindert nun dem Gedanken Raum zu geben, dass ein derartiges Subject, welches die Sprache mit dem Worte „Ich" oder „Geist" bezeichnet, gerade durch die Unterscheidung, die es an sich selbst zwischen ihm als solchem und seinen Empfindungen macht, die gegensätzlichen Gedanken des Seins und der Erscheinung, der Substanz und des Accidenzes gewinne und dass jenes aus keinem anderen Grunde auch genöthigt sei, jeden in sein Bewusstsein eintre-

tenden Gegenstand unter denselben Bestimmungen (Kategorien) zu denken, als weil es dieselben zuvor in und an sich selbst gefunden und festgestellt hat? Will man daher der Genesis der Kategorien, d. i. der Gedanken des Seins und der Erscheinung, der Substanz und des Accidenzes u. s. w. endlich einmal auf den Grund sehen und dadurch in die Lage kommen, etwas Stich- und Probehaltigeres als seither über den Inhalt und die Realität dieser Gedanken vorzulegen, — eine Aufgabe, mit der das Schicksal der Philosophie als Wissenschaft für die Gegenwart und Zukunft im allerengsten Zusammenhange steht, — so ist der Weg, den man hierzu einzuschlagen und zu wandeln hat, jedem Einsichtigen von selber gewiesen. Es genügt nicht darzuthun, in welcher Art der Mensch seine Empfindungen, d. i. die von aussen empfangenen Eindrücke zu Vorstellungen, Wahrnehmungen und Begriffen verarbeite, um dann diese Gedankenformen als die einzig möglichen auszugeben und in ihnen nach Herzenslust sich herumzutummeln, sondern von grösserem und entscheidendem Gewichte ist einzig und allein der Nachweis, auf welchen inneren Vorgängen es beruht, dass der Mensch nicht nur die erwähnten Denkformen ausprägt, sondern zu denselben zugleich auch als Subject im Gedanken sich gewinnt, d. i. seiner selbst bewusst, ein Ich wird, da er als solches offenbar nicht schlechthin gegeben, sondern das Resultat eines in ihm sich vollziehenden Processes ist. Diese Untersuchung hat der Verfasser der von uns kritisirten Arbeit mit keiner Silbe berührt, und eben daher ist es gekommen, dass er den verhängnissvollen Fehler vieler seiner Vorgänger, den Geist des Menschen mit dem Bewusstsein desselben schlechthin zu identificiren, abermals begangen hat. So bereitwillig wir demnach auch anerkennen, dass die Schrift des Verfassers vor vielen anderen der Gegenwart durch Klarheit, Scharfsinn und Gründlichkeit sich auszeichne, so können wir zu unserem Bedauern in derselben eine Lösung des grossen Problems, welches dem Philosophen in der Frage nach dem „Wesen des Denkens" sich entgegenwirft, doch nicht erblicken. Aber der Verfasser setze sich noch einmal an die Aufgabe, er schärfe sein Auge statt mit den Gedanken eines

Kant und Plato mit denen, welche der Wiener Philosoph Anton Günther über den doppelten im Menschen sich vollziehenden Denkprocess, den des Begriffs und der Idee, zu Tage gefördert, und er wird gewiss die Mängel seiner bisherigen Auffassungen entdecken und Leistungen hervorbringen, die ein bleibender Gewinn für die Wissenschaft und ihre hohen Interessen sein werden.

Breslau. Weber.

Chief ancient philosophies. Epicureanism. By *William Wallace* M. A. fellow and tutor of Merton College, Oxford. London, society for promoting christian knowledge. 1880. (VIII, 270 S.) 8°.

Dies Werk gibt ein übersichtliches Bild des Epicureismus auf Grund eingehenden Quellenstudiums, jedoch mit steter Bezugnahme auf und Anknüpfung an diejenige moderne Denkweise, welche gegenwärtig in England unter dem Einfluss Stuart Mill's, Bain's und anderer Empiristen gäng und gäbe ist. Der Verfasser hat dabei mit grossem Geschick die richtige Mitte zu halten gewusst zwischen einer rein gelehrten und einer bloss populären Darstellung, so dass sein Buch eine ebenso anmuthende als unterrichtende Lectüre gewährt. Anhebend mit einer Einleitung, worin die Stellung des epicureischen Systemes zu den übrigen Hauptlehrgebäuden der hellenischen Philosophie bezeichnet und namentlich dessen Gegensatz zum Stoicismus scharf hervorgehoben wird, geht der Verfasser im zweiten und dritten Kapitel zur äusseren Geschichte des Epicureismus fort, indem er zuerst Epicur's Leben und culturhistorische Stellung in sehr interessanter Weise schildert, sodann von dem Wesen und Bestand der epicureischen Bruderschaft handelt. Im vierten Kapitel über die Quellen der epicureischen Lehre und die Schriften Epicurs hat der Verfasser den letzteren Punkt etwas zu summarisch behandelt, insofern er zwischen den verschiedenen Klassen dieser Schriften und den darin gebrauchten Stilarten keinen Unterschied macht. Freilich liegt der Text dieser Schriften bisher durchweg im Argen und ist auch durch die Cobet'sche Diogenes-Ausgabe

nicht eben verbessert worden, indessen weisen doch deutliche Spuren darauf hin, dass Epicur's Stil nicht immer so lottrig war, wie in den grossen, als blosse Hypomnemata zu betrachtenden Schriften, die zur Herausgabe nicht bestimmt gewesen zu sein scheinen. Nachdem im fünften Kapitel eine allgemeine kurze Uebersicht des Systems gegeben worden ist, beschäftigt sich das sechste mit der naturwissenschaftlichen, das siebente mit der ethischen Seite desselben, jenes wesentlich im Anschluss an Lucretius, dieses an Epicurs dem Menoeceus geschriebenen Brief. Im achten Kapitel geht der Verfasser auf die epicureische Atomentheorie näher ein, erörtert ihr Verhältniss zur entsprechenden democritischen sowie leibnizischen Lehre und fügt weitere Bemerkungen hinzu, welche bei aller Anerkennung der Schwächen der epicureischen Naturlehre überwiegend günstig ausfallen. Im neunten Kapitel wird die Kosmologie und Theologie Epicurs besprochen, im zehnten die Logik und Psychologie der Schule skizzirt; das elfte und letzte gibt eine historische Uebersicht und schliesst mit einer Gesammtwürdigung des Systems, über welches zuletzt der Verfasser sich folgendermassen auslässt: „(des Epicureismus) ernste Einfachheit steht zu der Verfeinerung (moderner) ästhetischer Empfindung im Gegensatz, seine nüchterne Humanität beschämt die selbstsüchtige Lust, seine ungekünstelte Sprache bedarf nicht des Aussenwerks utilitarischer Systeme; was der Epicureismus lehrte, war die Einheit und Harmonie des menschlichen Wesens, und sein Ziel war, das Leben in sich vollgenügend zu machen und unabhängig von jedweder äusseren Gewalt. Heiter und ernst zugleich fasste der Epicureer diese gegenwärtige Welt als sein Alles auf und hoffte in ihr mittels der Vernunft sich einen Himmel zu schaffen. An gar Manchem ist der Epicureismus achtlos vorüber gegangen, aber in seiner fröhlichen Hinnahme der Thatsächlichkeit unseres menschlichen Lebens und der allgemeinen Naturgesetze, in dem Gewicht, das er auf die Freundesliebe als das grosse Hülfsmittel moralischen Fortschritts legte, und in seiner Verwerfung des die Busse als Zucht missverstehenden Ascetenthums verkündete der Epicureismus Elemente der Wahrheit, welche die Welt nicht wieder verlieren

darf." Ist Ref. auch nicht geneigt, in diese emphatische Lobrede mit einzustimmen, bei der die grossen und bekannten Schattenseiten des geschilderten Systems ganz in den Hintergrund treten, so muss er Herrn Wallace doch darin Recht geben, dass die epicureische Denkweise als Widerhalt gegen den beim Sinken der klassisch-antiken Welt gewaltig um sich greifenden Aberglauben und Götzendienst eine nicht abzuleugnende Berechtigung und nicht zu unterschätzende Wichtigkeit hatte, auch in der That dem Bedürfniss weiter Kreise als eine leichtverständliche und recht bequeme Lebensweisheit tröstlich entgegenkam. Aber nicht minder gewiss scheint es ihm zu sein, dass der Epicureismus in weniger edel und fein organisirten Naturen, als die seines Stifters war, zumal unter den Römern, in jene Abwege führen musste, in welche er thatsächlich geführt hat und wodurch die Bekenner der Lehre in ähnliche Wesen wie die Gefährten des Odysseus beim Tranke der Circe verwandelt wurden, daher schon Horaz, der selbst eine Art Epicureer ist, die „Epicuri de grege porcos" anführt. Wissenschaftlich angesehen hat der Epicureismus als ein Mischmasch von Widersprüchen sehr geringen Werth (von denen ich einige im vorigen Jahre bei Gelegenheit der Besprechung des Guyau'schen Werkes „La morale d'Epicure" [vgl. Philos. Monatshefte Bd. XV p. 417 folgg.] schon einmal angedeutet habe), und auch das Lob, dass diese Lehre die Atomentheorie wesentlich gefördert und die ausnahmslose Geltung der Naturgesetzlichkeit aufgestellt habe, verlangt bei näherem Zusehen sehr eingeschränkt zu werden. Die wissenschaftliche Atomentheorie der Gegenwart hat mit der der Alten nicht mehr als den Namen gemein, und datirt, wenn sie einmal in genealogischen Zusammenhang mit den antiken Lehren gebracht wird, schon von den Pythagoreern und Leukipp. Was aber die Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze angeht, so ist diese ein moderner Begriff der mechanistischen Weltanschauung, welcher mit dem Satze ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι gar nicht stimmt, jenem Satze, der zwar auf Aristipp zurückgeführt wird, aber auch dem Individualismus Epicurs durchaus entspricht. C. S.

Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. Von *Eduard v. Hartmann.* Berlin, Carl Duncker's Verlag (C. Heymann). 1880. (XVI, 115 S.) 8°.

In dem 1874 erschienenen kleinen Werke: „die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft" suchte Herr v. Hartmann den Beweis zu führen, dass der liberale Protestantismus weder auf dem Boden des eigentlichen Christenthums zu stehen behaupten dürfe, noch im Stande sei, dem religiösen Bedürfniss eine wahre Befriedigung zu bieten. Das vorliegende Buch geht nun in derselben Richtung noch einen Schritt weiter, indem es zeigen will, „dass auch der speculative Protestantismus im engern und im weitern Sinne nur noch theils durch gewaltsame Fictionen, theils durch Inconsequenzen gegen seine eigenen Principien den Schein einer innern Zusammengehörigkeit vorzuspiegeln vermag, dass er aber nicht wie der vulgäre liberale Protestantismus der Irreligiosität oder der Werthlosigkeit für das religiöse Bewusstsein geziehen werden kann." „In ihm", so fährt v. Hartmann fort, „vollzieht sich die geschichtliche Krisis des Christenthums, d. h. in ihm gelangt dasselbe an den Wendepunkt, wo ein neues, dem christlichen entgegengesetztes religiöses Princip in scheinbar noch christlichen Formen ins Leben tritt, wo die letzte Stufe der Selbstzersetzung des Christenthums sich zugleich als die Geburtsstätte einer neuen Zukunftsreligion erweist, welche wesentlich dieselben Züge trägt, die ich der Zukunftsreligion prognosticirt hatte."

Diesem Programm gemäss handelt von Hartmann in einem ersten Abschnitt seines Buches von der unheilbaren Auflösung dessen, was er als das christliche Centraldogma betrachtet, der Lehre von der Erlösung durch das Blut Christi, indem er zeigt, dass die moderne protestantische Theologie von Schleiermacher an sich von der Christologie der alten Dogmatik mehr oder weniger abgewandt habe. Die drei folgenden Abschnitte aber, „der speculative Protestantismus", „der theologische Neukantianismus", „neuhegelsche und neukantische Dogmatik" sind kritische Auseinandersetzungen mit Otto Pfleiderer als Religionsphilosophen, R. A. Lipsius und Al. Em. Biedermann als Dogmatikern, welche von Hartmann als

die maassgebenden Repräsentanten des „speculativen" Protestantismus ansieht, und der letzte, fünfte Abschnitt handelt von dem religiösen Grundphänomen als Quellpunkt der Zukunftsreligion sowie im Umriss von dieser selbst, wobei v. Hartmann sie, die Zukunftsreligion, als in der Speculation jener seiner Vorgänger schon wirksam, aber darin als nur noch nicht recht zum Durchbruch gekommen betrachtet.

Sonach kann der leitende Gesichtspunkt des Werkes wohl so gefasst werden: Nachdem sich an den drei Hauptrepräsentanten des speculativen Protestantismus die Unmöglichkeit gezeigt hat, bei der specifisch christlichen Lehre länger zu verharren, muss zu einer neuen Religion (dem sog. concreten Monismus) übergegangen werden, dessen erste Spuren oder embryonale Formen sich in den Werken jener drei Männer allerdings schon zeigen, der aber erst in der Hartmann'schen Lehre zum vollen Durchbruch und Ausdruck gelangt.

Gesetzt nun, v. Hartmann hätte Recht und jene drei Männer wären nicht sowohl Repräsentanten des Christenthums als — wenn auch unbewusster Weise — Vertreter seiner Zukunftsreligion — was würde daraus folgen? Offenbar doch nicht die Krisis, soll heissen „das Ende des Christenthums", sondern nur die Krisis, d. h. Unhaltbarkeit derjenigen Art von Speculation, welche jene Männer vertreten. Das wäre schon möglich. Allein aus der Unhaltbarkeit jener Art von Speculation das Ende des Christenthums selbst zu folgern, wäre nur dann richtig, wenn nachgewiesen würde, dass das Christenthum keine andere Art der Betrachtung zuliesse, als welche jene drei Männer angestellt haben. Das hat v. Hartmann jedoch nicht gethan und kann er nicht thun. Wie es heisst: multi fuerunt ante Agamemnona fortes, so mögen auch noch andere wissenschaftliche Vertheidiger des Christenthums vorhanden sein oder in Zukunft auferstehen, welche dessen Geist besser aufgefasst haben und reiner vertreten, als jene drei. Wäre nun dies der Fall — und wie könnte man es ohne ausdrücklichen Gegenbeweis leugnen? — so würde sich die Sache anders stellen, als v. Hartmann sie darlegt. Auch das wäre noch zu bedenken, ob nicht das Stehen oder Fallen des Chri-

stenthums von den Resultaten der Speculation überhaupt ganz unabhängig sei. Aus dem Umstande, dass drei Repräsentanten dieser letzteren, welche v. Hartmann sich aus vielen Anderen herausgreift, nicht sowohl auf dem specifisch christlichen, als auf dem Boden seiner, der Hartmann'schen Religionsansicht zu stehen scheinen, lässt sich also wahrlich nicht sogleich das Ende des Christenthums folgern.

Ref. will sich jedoch hier nicht auf die Frage einlassen, wie es mit der Haltbarkeit oder Nichthaltbarkeit der christlichen Religion gegenüber den wahren oder vermeintlichen Resultaten der modernen Wissenschaft stehe, auch nicht einmal untersuchen, wie es sich mit der specifischen Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit der drei Gewährsmänner v. Hartmann's verhalte, vielmehr, was der Zweck dieser kurzen Besprechung ist, sich zu diesem selbst wenden und die von ihm selbst aufgestellte Religionsanschauung ins Auge fassen, mit welcher er das Christenthum überholt haben und die er an dessen Stelle setzen will. von Hartmann bezeichnet also den neuen Standpunkt seiner Zukunftsreligion als concreten Monismus. Dieser betont im Gegensatz zu der „abstract monistischen Identification von Gott und Mensch, welche die Verwischung ihres realen Unterschiedes ist", die „Verschiedenheit dieses identischen Subjects in seiner göttlichen Absolutheit und in seiner menschlichen Eingeschränktheit" (p. 105). Schon vorher (p. 90) hatte v. Hartmann erklärt, „er trete als concreter Monist jeder Verwischung der Grenze zwischen göttlichem und menschlichem Wirken, sowie jeder Verflüchtigung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch, absolutem und individuellem Geist, schroff entgegen"; er sei eben so fern von jeder naturalistischen Identification des raumzeitlichen Universums mit Gott wie von einer Erniedrigung des absoluten Geistes zur Gesammtheit der endlichen (bewussten) Geistesprocesse." Man sollte somit denken, dass v. Hartmann sich gerade nicht weit von der Basis des Christenthums entferne, vielmehr näher getreten wäre, als seine drei Gewährsmänner. Denn ist nicht dem Christenthum Gott der absolute, weltfreie Geist, der sich vom Menschen toto genere unterscheidet, da das Wesen des Letzteren, um v. Hartmann's Ausdrücke zu wiederholen,

den Charakter der Endlichkeit und Eingeschränktheit trägt? Aber wenn wir näher zusehen, werden wir freilich bald eines Anderen belehrt. Um das religiöse Verhältniss, sagt v. Hartmann weiter, vor der Auflösung in psychologische Illusionen zu schützen, müssen wir „ein und dieselbe religiöse Thätigkeit, trotzdem sie psychologisch gesetzmässige Bethätigung des Menschengeistes ist, gleichzeitig auch in vollem Umfange als Activität des göttlichen Geistes" verstehen. „Soll also das religiöse Grundphänomen keine Illusion, sondern Wahrheit sein, so muss die religiöse Geistesthätigkeit nicht bloss einheitliche (durch keine Cooperation verschiedener Acteure zusammengeschweisste) Action sein, sondern sie muss auch in demselben unmittelbaren Sinne ganz und gar Thätigkeit Gottes wie Thätigkeit des Menschen, oder Gott muss ebensowohl wie der Mensch Subject dieser einheitlichen Thätigkeit sein" (p. 104. 105). Nun ist es aber ein offenbarer Widerspruch, fährt v. Hartmann gleich darauf fort, dass eine und dieselbe Thätigkeit ganz und ungetheilt Thätigkeit zweier Subjecte sein soll — es gibt dafür nur eine einzige Lösung, „dass Gott und Mensch nicht zwei Subjecte, sondern Ein Subject sind, wenn auch ein Subject von verschiedenem Umfange als Gott und als Mensch. Nur wenn das individuelle Subject des Menschen nichts Anderes ist als eine individuelle Einschränkung Gottes, wenn also das Subject im Menschen das absolute Subject, obschon als eingeschränktes Subject ist, nur dann kann die religiöse Geistesbethätigung im Menschen ebenso sehr göttliche wie menschliche Action genannt werden."

Nach diesen Erklärungen muss angenommen werden, dass v. Hartmann, trotz seiner Behauptung, dass er zwischen Gott und Menschen einen realen Unterschied setze, die Religion nicht ansehe als Verhältniss des Menschen zu einem von ihm verschiedenen göttlichen Wesen, sondern zu sich selbst, denn es soll ja dabei nicht von zwei „zusammengeschweissten" Subjecten, sondern nur von einem, dem unsern, die Rede sein. Einmal also soll der Mensch eine individuelle Einschränkung Gottes sein, dann wieder nicht, und auf diesen inneren Dualismus, der aber in ein und dasselbe menschliche

Subject fällt, gründet sich nach v. Hartmann das Phänomen der Religion. Denn anders, als ich es hier gethan habe, kann man doch wohl die „identische Action" eines und des nämlichen Subjectes nicht verstehen. Wem wird nun, wenn er sich zur Orientirung über eine solche befremdende Erklärung umsieht, nicht alsbald L. Feuerbach einfallen, dessen Standpunkt mit dem Hartmann'schen eine unverkennbare Verwandtschaft bemerken lässt. Der Unterschied besteht zwischen diesem und v. Hartmann nur darin, dass L. Feuerbach durch die Identificirung des Göttlichen mit dem Menschlichen die Religion wegerklären und aufheben, v. Hartmann sie dessen ungeachtet erhalten will. Denn der Letztere erklärt Gott, trotzdem er mit dem Menschen dasselbe Subject ausmacht, für ein absolutes, freilich ein unbewusstes absolutes Subject (p. 107). Mag nun damit gemeint sein, was da wolle, so muss man sich doch immer an die ausdrückliche Erklärung des Verf. halten, dass in der Religion Gott und Mensch ein und dasselbe Subject ausmachen sollen, und dass dennoch, ja eben deswegen, ein religiöses Verhältniss zwischen Beiden stattfinden soll. Ist dies nun möglich? Ist da nicht, muss man fragen, das Verfahren Feuerbach's richtiger, der die Religion lieber ganz aufgibt, indem er Gott und Mensch identificirt? Denn wer erkannt zu haben glaubt, dass Gott und sein eigenes Ich nicht mehr zwei von einander verschiedene Subjecte sind, sondern ein und dasselbe, das einmal als göttliches, dann wieder als menschliches fungirt, in der Religion aber diese beiden Momente zur Identität verknüpft, kann sich doch nicht länger als zu Gott, welches er ja selbst ist oder werden kann, als im religiösen Verhältnisse stehend betrachten, sofern der Grundton aller Religion nach allgemeinem Zugeständniss das Bewusstsein der Abhängigkeit des Menschen von einer höheren — überweltlichen und darum übermenschlichen — Macht ist, von der man sich getragen weiss, die man fürchtet, aber auch verehrt und liebt. Wie kann ein solches wahrhaft religiöses Verhältniss, frage ich, stattfinden, wenn man nach v. Hartmann mit Gott in der Art Eins sein soll, dass man mit ihm ein und dasselbe Subject ausmacht? Muss nicht damit alles religiöse Verhalten

ein Ende finden? Oder soll man etwa, nachdem man, wie v. Hartmann will, im religiösen Bewusstsein seine Identität mit Gott erkannt hat, gegen sich selbst religiöse Verehrung hegen? Ich gebe zu, dass die speculative Religionsphilosophie besonders Biedermann's zu der durch v. Hartmann vertretenen Ansicht insofern den Weg gebahnt hat, als jener in Nachfolge Hegel's die Wesensgleichheit des Menschen mit Gott behauptet, aber diese Wesensgleichheit, welche jedoch bei ihm noch keineswegs im Sinne einer Identität gefasst wird, entfernt sich in der That so weit von der Wahrheit, als sie sich der Hartmann'schen Ansicht nähert. Will man die Religion als solche aufrecht erhalten, so muss doch nicht nur die reale Trennung, sondern auch die Wesensverschiedenheit Gottes vom Menschen aufrecht erhalten werden als die Basis des ganzen Verhältnisses; wer sich dagegen als ein wenn auch nur in beschränktem Maasse mit Gott zu demselben Subject gewordenes oder ihm gleiches Wesen betrachtet, kann wohl göttliches Selbstbewusstsein zu haben behaupten, aber nicht religiöses Bewusstsein und Religion haben. Wie übrigens v. Hartmann trotz seiner Versicherung, dass er nicht dem abstracten, sondern einem concreten Monismus huldige, allen den üblen Consequenzen des Pantheismus entgehen will, auf den seine Ansicht, wie er auch selber zugibt, hinauskommt, gestehe ich nicht einzusehen. Und wenn ihm selber nach dem „Eritis sicut deus" nicht bange werden sollte bei seiner Gottähnlichkeit, so möchte es doch mit der Propaganda für seine Zukunftsreligion schlecht aussehen. Denn um das Christenthum zu stürzen und dessen Gott zu übertrumpfen, müsste er einen besseren Gott als diesen, einen stärkeren und lebendigeren, einen heiligeren und liebevolleren Gott zu predigen verstehen. Das ist aber mit Nichten der Fall: sein ursprüngliches absolutes Subject ist eigentlich gar kein Gott, sondern nur ein Phantom, bei dem man sich nichts Rechtes denken kann, und die „eigene Geistesthätigkeit unmittelbar als Thätigkeit des Absoluten in uns zu empfinden", eine Zumuthung, die wohl gestellt, aber nicht erfüllt werden kann. Das Christenthum lehrt dagegen einen absoluten Geist als Gott, dem man im Geist und in der Wahrheit dienen soll; es lehrt ferner

ein ewiges Reich Gottes, nicht aber leugnet es, wie v. Hartmann und theilweise auch seine „speculativen" Gewährsmänner, die Unsterblichkeit — das Christenthum stellt mit anderen Worten Ideale auf, Gott als absolutes Ideal, einen idealen Erlöser, eine ideale Zukunft des Himmelreichs als die Liebesgemeinschaft aller edlen Geister mit Gott sowie mit einander. Und v. Hartmann? Er schlägt uns als religiöses Verhalten „Selbsterlösung auf pantheistischer Basis" (p. 99) vor, als ob die pantheistische Basis eine Selbsterlösung zulasse und nicht schon diese Definition dessen, was er für Religion erklärt, mit einem unheilbaren Widerspruch behaftet wäre — ganz abgesehen davon, dass wieder jeder der beiden seine Definition bildenden Begriffe den allergewichtigsten Bedenken unterliegt. Denn dass erstens der Pantheismus als solcher, wenn er einigermassen zur Klarheit über sich selbst gelangt, die Religion ausschliesst, mag er auch selbst aus religiösen Impulsen entsprungen sein, darf wohl nach so vielen Verhandlungen über diesen Gegenstand als längst nachgewiesen erachtet werden: was aber die Selbsterlösung anbetrifft, so klingt ein solcher Terminus zwar recht schön, er birgt aber doch näher betrachtet keinen haltbaren Sinn. Die Erlösungsbedürftigkeit setzt immer nicht nur einen Mangel, sondern auch eine Schuld voraus, deren Aufhebung oder Hinwegnahme durch den Schuldigen selbst, wenigstens nach ihrer objectiven Seite, den Folgen, hin, unmöglich erscheint. Demnach ist „Selbsterlösung" eine contradictio in adjecto. Zweitens aber, selbst die Möglichkeit einer „Selbsterlösung" zugegeben, so ist eine solche auf pantheistischer Basis darum unmöglich, weil bei einer solchen (die den stricten Determinismus, um nicht zu sagen Fatalismus, voraussetzt) eine eigentliche Verschuldung, zu deren Sühne die Erlösung einzutreten hätte, nicht vorkommen kann. Also ist „Selbsterlösung auf pantheistischer Basis" erst recht eine contradictio in adjecto; somit wäre die Wendung, welche v. Hartmann der Religion geben will, ebenso wenig metaphysisch zu rechtfertigen, als praktisch denkbar. C. S.

Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation von *Thomas Garrigue Masaryk,* Docent der Philosophie a. d. Universität Wien. Wien, Carl Konegen. (XIV, 245 S.) 8°.

Das stetige Anwachsen der Selbstmordsneigung unter den Culturvölkern ist eine Erscheinung, welche die ernsteste Aufmerksamkeit wie der praktischen Politiker, so auch der Psychologen und Philosophen überhaupt in Anspruch nehmen muss. Wenn man bedenkt, dass nach mässiger Berechnung in Europa allein jährlich über 20,000 Menschen dem Selbstmord zum Opfer fallen und aller Wahrscheinlichkeit nach die vorhandenen statistischen Daten die wahre Höhe des Unheils auch nicht einmal annähernd ausdrücken, dass namentlich in den Centren der modernen Civilisation, den grossen Städten, ein ansehnlicher Prozentsatz der Einwohnerschaft Hand an sich legt, und dass vor allen Dingen, wie bemerkt, dies entsetzliche Uebel sich in erschreckender Progression steigert, indem es sich, so weit man nachrechnen kann, seit dem Beginn besserer statistischer Aufzeichnungen mindestens verdreifacht hat — dann freilich haben wir dabei mit einer „Massenerscheinung" der gefährlichsten Art zu thun, welche behufs der Diagnose und der sich etwa daranknüpfenden Möglichkeit einer Heilung die eingehendste Untersuchung erheischt. In diesem Sinne muss das vorliegende Buch des Dr. Masaryk sehr willkommen sein, weil darin nicht allein mit gründlichem Studium hinsichtlich des in der statistischen und sonstigen Literatur vorliegenden Materials von Thatsachen zu Werke gegangen ist, sondern allerdings auch die eigentliche Natur dieser erschrecklichsten Krankheit unseres Jahrhunderts richtig erkannt zu sein scheint. Das Werk zerfällt in sechs Kapitel, von denen das erste die nöthigen Begriffsbestimmungen trifft, das zweite, sehr umfängliche, die Ursachen der Selbstmordsneigung untersucht, das dritte die Arten und Formen des Selbstmords schildert, das vierte auf die Geschichte des Uebels eingeht, das fünfte die innern Beziehungen zwischen demselben und der Civilisation genetisch erörtert, das sechste Andeutungen zur Therapeutik jenes verbrecherischen Hanges gibt. Als die wichtigsten

Theile des Werkes müssen das zweite und das fünfte Kapitel betrachtet werden. In dem ersteren dieser beiden sehr gründlich gearbeiteten Abschnitte werden die Einflüsse der Natur überhaupt, sodann die der physischen und geistigen Organisation des Menschen auf die Selbstmordsneigung besprochen, dann aber diese selbst vom psychologischen Standpunkt aus in Betracht gezogen. Hier handelt es sich ganz wesentlich um die Geisteskrankheiten, auch ein sociales Hauptübel, deren enge Beziehung zum Umsichgreifen der Selbsttödtungen der Verfasser eingehend darlegt. Er kommt dabei zu dem Resultat, dass Selbstmordsneigung und Psychosen ganz denselben Ursachen entspringen, und daher „beide Phänomene als sociale Massenerscheinungen der Gegenwart ihrer Natur nach eigentlich Theilphänomene, zwei verschiedene Seiten eines und desselben Prozesses" bilden — indem insbesondere „die Selbstmordsneigung der Gegenwart auf Wahnideen der Civilisation beruht."

Diese furchtbare, aber unleugbare Wahrheit, dass unsere vielgespriesene Civilisation selbst, sofern sie die Menschen in Wahn und Täuschungen verwickelt, der eigentliche Krankheitsheerd für die Psychosen und Selbstmordneigung der Gegenwart ist, wird von dem Verfasser schlagend nachgewiesen; und im fünften Kapitel geht er dann zu einer genetischen Begründung des thatsächlichen Befundes über, indem er der historischen Entwicklung der näheren Bedingungen nachspürt, unter denen der furchtbare Hang zur Selbstentleibung steht. Er erklärt die gegenwärtige sociale Massenhaftigkeit desselben als die Folge des allmälig vollzogenen und sich noch weiter vollziehenden Zusammenbruchs der einheitlichen Weltanschauung, welche das Christenthum der Culturwelt gegeben hatte, und die unter berechtigten wie unberechtigten Freiheitskämpfen immer mehr verschwindet. „Der Kampf", so sagt er, „des freien Gedankens mit den positiven Religionen führt zur Irreligiosität der Massen; diese Irreligiosität aber bedeutet: intellectuelle und moralische Anarchie und — Tod." Aber der Verf. bleibt nicht bei der blossen Diagnose der Krankheit stehen, sondern versucht im letzten Abschnitte seines Buches auch das Mittel zur Heilung

derselben anzugeben. Nicht von einer einfachen Umkehr auf dem einmal beschrittenen Wege der Emancipation erwartet er dieselbe; Dr. Masaryk ist nicht ein Mann des heulenden Rückschritts, der religiösen Repristination, welche mitunter auch von wohlgesinnten Männern zur Abwehr der gewaltigen Schäden, an denen unsere Cultur krankt und denen sie unterliegen zu müssen scheint, wenn nicht eine Wendung eintritt, gefordert und wohl auch gefördert wird; er begreift, dass die Freiheit des Denkens, einmal in Thätigkeit gesetzt, nicht wieder einfach aufgehoben werden könne, vielmehr fortbestehen und nur zu einem guten Ende durchgeführt werden müsse, um das Uebel wieder gut zu machen, zu dessen Herbeiführung sie so wesentlich beigetragen hat. Allein ebensowenig wie von einer religiösen Reaction erwartet er die Hebung der Schäden der modernen Gesellschaftt von wirthschaftlichen und politischen Reformbestrebungen, die ihm — nicht mit Unrecht — vielfach kleinlich und unzweckmässig vorkommen, er verlangt vielmehr eine Wiederbelebung der sittlichen und religiösen Kraft der Menschen, damit sie befähigt werden, ihrer Aufgabe zu genügen nnd den Anfechtungen, Mängeln und Leiden irdischer Existenz erfolgreichen Widerstand zu leisten. Dieses Neuaufleben einer wahren Lebensenergie kann aber seiner Meinung nach nicht durch das Wissen und die äussere Erziehung herbeigeführt werden, sondern durch die Religion allein. Er fordert zu diesem Ende ein gereinigtes, ein so zu sagen neues Christenthum, das er mit Lichtenberg für das vollkommenste System hält, Ruhe und Glückseligkeit in der Welt am schnellsten, kräftigsten, sichersten und allgemeinsten zu befördern. „Unsere Zeit, so drückt er sich aus, ist für eine neue Religion wie geschaffen. Grade wie zur römischen Kaiserzeit ist die Gesellschaft in ihren Grundfesten erschüttert: die Menschen fühlen sich unglücklich, die Unzufriedenheit und der Wunsch nach einem Erlöser ist allgemein.“ — — „Da die Religion, obwohl sie in wahrhaft protestantischer Weise Sache des Individuuums sein muss, trotzdem zugleich eine Volksreligion sein soll, durch welche die Herzen aller Menschen ohne Ausnahme gereinigt würden, so dürfte sie in ihrem theoretischen Theile kaum auf der

Höhe der intellectuellen Bildung stehen; vielmehr denke ich mir die Sache so, dass sie, gerade so wie der mittelalterliche Katholicismus, ein neues besseres Mittelalter inauguriren könnte, — bis — schliesslich „Eine Heerde und Ein Hirte werden wird."

Ref. schliesst sich dem Gedanken des Verfassers, dass nicht von der Wissenschaft und sog. Bildung, sondern von der Religion allein eine gründlich heilende Reform der krankenden Culturwelt ausgehen könne, mit vollem Herzen an. Durch die Wissenschaft ist die Menschheit auf ihrem Wege freilich um so mehr gefördert worden, als sich an die grossen Entdeckungen auf dem Felde der Naturkunde eine Reihe glänzender technischer Erfindungen angereiht haben; aber andrerseits darf doch nicht verkannt werden, dass damit ein mehr oder weniger durchgreifender Naturalismus der Weltanschauung herbeigeführt worden ist, der sich bald als grober Materialismus, bald als noch absurderer Positivismus geltend macht, als Rückschlag den Pessimismus und Nihilismus zur Folge hat, und die Menschen um den Glauben an die ideale Welt, an Gott und ihre ewige Bestimmung bringt, ohne welchen Glauben sie nun einmal nicht gedeihen können, vielmehr nach dem Grundsatz: Optimi corruptio pessima, noch unter die Thierheit sinken. Heutzutage muss denn allerdings wohl auch blöden Augen klar geworden sein, dass von dieser in so grosse Einseitigkeit verrannten wissenschaftlichen Richtung, zu deren hervorragendsten Leistungen der Atheismus und die Orsinibomben gezählt werden müssen, das Heil schlechterdings nicht erwartet werden darf. Vielmehr muss, wenn gründlich geholfen werden soll, aus der Tiefe des Gemüths der Menschheit ein belebender Strom frischen geistigen Lebens ausgehen, der um eben allgemein wirksam zu sein, nur als die Erregung eines religiösen, die Seelen der Menschen voll und innigst ergreifenden Glaubens gedacht werden kann, fähig, sowohl die innere Hohlheit des Katholicismus als die Zerfahrenheit des Protestantismus zu überwinden. Das ist es wohl auch, was Dr. Masaryk sagen will; und es ist tröstlich, in ihm einem Schriftsteller zu begegnen, welcher sich nicht, wie gar mancher unter den jüngeren Vertretern der Philosophie,

über die wahre Lage der Dinge täuscht, vielmehr diese sieht, wie sie ist, und es auch auszusprechen den Muth hat. Sein Buch sei als ein Mene Tekel Upharsin allen denjenigen empfohlen, welche, wie Ref., der Meinung sind, dass die Philosophie ihre Aufgabe, die Besonnenheit des Zeitalters zu sein, nur dann erfüllen könne, wenn sie sich nicht begnügt, theoretisch Lehrgebäude zu stiften und zu revidiren, sondern sich auch nach den praktischen Consequenzen umsieht, welche die zu Weltanschauungen und Lebensprinzipien erhobenen wissenschaftlichen (oder sich als wissenschaftlich geberdenden) Theorien nach sich ziehn. C. S.

Gotthold Ephraim Lessing. Sein Leben und seine Werke. Von *Th. W. Danzel* und *G. E. Guhrauer*. Zweite berichtigte und vermehrte Auflage. Herausg. von *W. von Maltzahn* und *R. Boxberger*. Bd. I. II. Berlin, Theod. Hofmann. 1880—1881. (VII, 520; 699 S.) 8°.

Danzel's treffliches, von Guhrauer mit Hülfe des von jenem hinterlassenen Materials abgeschlossenes Werk über Lessing, eine der vorzüglichsten Leistungen dieses ganzen Gebietes unserer Literatur, erscheint hier in einer neuen Ausgabe, welche die beiden Bearbeiter, wie sie sich ausdrücken, auf dem heutigen Standpunkt der Lessing-Forschung zu halten bemüht gewesen sind, ohne irgendwie die Pietät gegen die dahingeschiedenen Verfasser aus den Augen zu setzen. In der That haben sie den Text mit möglichst schonender Hand behandelt, auch da, wo nach ihrem Geschmack, wie sie sagen, die Gründlichkeit bisweilen allzu gründlich, die philosophische Speculation bisweilen allzu speculativ wird — und sie haben wohl daran gethan. Das eingeschlagene Verfahren ist also so, dass sehr wenig aus dem Text weggefallen, auch nicht viel daran zugesetzt worden ist, dagegen durch eine grosse Anzahl inhaltsreicher Noten und fördersamer Verweisungen der Zweck, den Anforderungen der Gegenwart mit dieser neuen Bearbeitung des Werkes gerecht zu werden, fast durchaus erreicht worden ist. Dabei versteht es sich, dass die dem Danzel'schen Text bei seinem ersten Erscheinen bei-

gegebenen Anhänge, welche seitdem sowohl in die von Herrn v. Maltzahn bearbeitete zweite Lachmann'sche Ausgabe, als auch in die als Theil der Hempel'schen Nationalbibliothek publicirte Sammlung von Lessing's Schriften Aufnahme gefunden hatten, jetzt von den Herausgebern der vorliegenden zweiten Ausgabe des Werkes nicht wiederholt worden sind, vielmehr ist an deren Stelle eine Reihe neu aufgefundener, bisher noch unbekannter Lessingiana getreten, so wie auch, schon in Folge der mannigfachen Zusätze, das Namenregister am Schluss des zweiten Bandes viel vollständiger geworden ist. Ref. theilt die Hoffnung der Herausgeber, dass die neue Ausgabe Anklang finden und sich dem Studium des einzigen Mannes, dem das Werk gewidmet ist, als förderlich erweisen werde. Denn wenn es wahr ist, dass Lessings Schriften dem deutschen Volke den treuesten und unvergänglichen Spiegel seiner edelsten nationalen Eigenthümlichkeiten vorhalten, so darf man auch erwarten, dass diese höchst dankenswerthe, mit ebenso viel Fleiss als Geschick ausgeführte Erneuerung der vorzüglichen Arbeit Danzel's und Guhrauer's, welche uns in Lessing's Werden und Wachsen, Wirken und Schaffen einführt, ja recht eigentlich einweiht, zu geisteswacher fruchtbarer Thätigkeit einen frischen Sporn bieten werde. C. S.

G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur, dargestellt von *Kuno Fischer*. Thl. I. Lessing's reformatorische Bedeutung. Minna von Barnhelm. Faust. Emilia Galotti. Thl. II. Nathan der Weise. 3. neu bearbeitete Auflage. Stuttgart, J. G. Cotta. 1881. (VI, 261; VI, 193.) 8°.

Da am 15. Febr. d. J. ein Saeculum verflossen war, seitdem Lessing starb, so benutzt der Verfasser oben genannter Schrift diesen Umstand, um die reformatorischen Leistungen des ausserordentlichen Mannes, insbesondere in Hinsicht des deutschen Drama's, in das rechte Licht zu setzen. Will man recht ermessen, was Lessing für unsere nationale Literatur und damit für unser ganzes Geistesleben gewirkt hat, so thut man am besten, sich daran zu erinnern, wie jene vor Lessing beschaffen war und dann zuzusehen, auf welchen Standpunkt

er sie erhoben hat. Diesen Weg schlägt denn auch Fischer ein, indem er in der einleitenden Abhandlung (dem ersten Abschnitt) seines Buches zuerst auf die Anfänge unserer neueren Nationalliteratur von der Reformation an zurückgreifend die Bewegungen und Bestrebungen in derselben bis auf Lessing schildert, sodann aber zeigt, welche Ausgänge und welchen Entwicklungsgang dieser im Anschluss an jene genommen hat. Daran schliesst sich die Darstellung des reformatorischen Characters, der Lessing's Wirksamkeit nach den verschiedensten Seiten hin auszeichnet. In den folgenden Abschnitten geht der Verfasser auf Lessing's Thätigkeit für die Bühne näher ein, indem er im zweiten und vierten die beiden bahnbrechenden Dramen „Minna von Barnhelm" und „Emilia Galotti" einer eingehenden und geistreichen Analyse unterwirft, die Handlung beider Stücke genau exponirt und die darin auftretenden Personen scharf charakterisirt. Im dritten Abschnitt handelt er von den Faustentwürfen Lessing's. — Der zweite Theil des Fischer'schen Werkes, welcher sich mit der letzten dramatischen Arbeit unseres Dichters, „Nathan dem Weisen" beschäftigt, erscheint der früheren Darstellung in den ersten Auflagen gegenüber durch einen ersten einleitenden Abschnitt vermehrt, in welchem von der „Entstehung und Grundidee" des Drama's die Rede ist. Darin lässt der Verfasser sich besonders angelegen sein, die von Lessing vorgenommene Umbildung der zuerst in den Gesta Romanorum auftauchenden und unter Andern auch durch Bocaccio benutzten Parabel von den drei Ringen, welche den Mittelpunkt des Lessing'schen Stückes bildet und die ihm zu Grunde liegende Idee am deutlichsten ausdrückt, eingehend zu beleuchten. Ref. muss freilich bekennen, dass ihm weder diese Fischer'sche Erklärung der Parabel, noch dessen Interpretation der Figur des Nathan einleuchten will. Was das erstere anbetrifft, so ist in der That die Schwierigkeit gross, wie man auch die Sache angreift, und die gewaltige Discrepanz der Erklärer darum sehr erklärlich. Was aber die Titelrolle des Nathan angeht, so scheint Fischer's Auslegung doch eine sehr gezwungene zu sein, wenn er meint, Lessing habe gerade deswegen einen Juden zum Mustermenschen gemacht, weil das

Judenthum die unduldsamste, von dem Ideal der toleranten Vernunftreligion entfernteste der positiven Religionen sei. Dem Ref. scheint die Erklärung näher zu liegen. Indem Lessing die Mohamedaner in seinem Drama viel edler erscheinen liess, als die darin auftretenden Christen, und einen Juden als idealen Helden in die Mitte stellte, wollte er die Theologen ärgern, die ihn so viel geärgert hatten, und zwar um so mehr ärgern, als sie ihm in diesem Falle nicht kritisch tadelnd beikommen konnten. Das hat er selbst erklärt, indem er seinem Bruder schrieb: „die Theologen aller geoffenbarten Religionen (natürlich meint er die christlichen) werden freilich innerlich darauf schimpfen, doch dawider sich öffentlich erklären, werden sie wohl bleiben lassen." Eine Verherrlichung des Judenthums hat Lessing allerdings nicht beabsichtigt, aber wahr ist es, dass das Christenthum im „Nathan" schlecht wegkommt, wenngleich der Dichter durch das bekannte Wort des Klosterbruders an Nathan (Nathan, Ihr seyd ein Christ, bei Gott, Ihr seyd ein Christ! Ein bess'rer Christ war nie!) hinlänglich zu verstehen gibt, dass seiner Ansicht nach nur auf dem Boden des Christenthums die höchste, reinste Tugend erwachsen könne, und gerade deswegen die Theologen ausser Stande gesetzt werden, gegen ihn anzukämpfen, sondern ihren Aerger, dass ein Jude zum Idealmenschen erhoben wird, hinunterschlucken müssen. Dabei kann man aber nicht leugnen, dass im Grossen und Ganzen das Stück doch den Eindruck einer Verherrlichung des Judenthums und einer Herabsetzung des Christenthums macht, wodurch es zwar insofern Zeugniss von der individuell edlen Gesinnung Lessing's ablegt, als er sich hier, wie von jeher, des lange verfolgten jüdischen Stammes annimmt, übrigens aber der welthistorischen Stellung des Christenthums nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lässt. — Fischer's Buch, nach Form und Inhalt gleich fesselnd, muss als ein wichtiger Beitrag zur Lessing-Literatur betrachtet werden. C. S.

Litteraturbericht.

Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben von *Friedrich Laban*. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1880. (123 S.) 8°.

Die seit nunmehr fast einem Menschenalter der Schopenhauer'schen Philosophie zugewandte Aufmerksamkeit und die in der That grosse Wichtigkeit, welche jene Lehre für die Literatur wie die Denkungsart der Gegenwart erlangt hat, liess es dem Verfasser vorliegender Schrift, Herrn F. Laban, wünschenswerth erscheinen, eine chronologisch-geordnete bibliographische Uebersicht der auf Schopenhauer bezüglichen Schriften zu veröffentlichen, nachdem er von einem viel grösseren Plane, „die Schicksale der Philosophie desselben in einem umfassenden Gemälde zu entrollen", abzustehen sich gezwungen gesehen hatte. Nicht übel bezeichnet der Verfasser seinen vorliegenden Grundriss als eine Art Skelett der geistigen Bewegung, die Schopenhauer hervorgerufen hat, und er hat mit seiner Publikation dem Studium der Geschichte der zeitgenössischen Philosophie einen anzuerkennenden Dienst geleistet. Nachdem er in einem ersten Abschnitt die Schriften Schopenhauers mit bibliographischer Genauigkeit verzeichnet, theilt er im zweiten „Biographisches" überschriebenen alle Schriften mit, welche entweder ausdrücklich von Schopenhauers Leben handeln, wie die Arbeiten Gwinners und Frauenstädt's, oder doch sich in irgend einer Weise darauf beziehen. Der dritte Abschnitt aber, „Kritik, Erläuterung und Weiterbildung" überschrieben, gibt, mit dem Jahr 1814 beginnend und chronologisch von da an weiterschreitend, in je drei Unterabtheilungen alles auf Schopenhauer's Lehre Bezügliche, was, soweit die Kunde des Verfassers reicht, Jahr für Jahr erschienen ist. Unter der Abtheilung A dieses dritten Abschnittes hat er diejenigen Werke genannt, „die sich im Ganzen mit Schopenhauer befassen, seine Lehre entweder anerkennend und verbreitend, oder dieselbe kritisirend und verwerfend, oder aber auch auf derselben fussend und sie weiter bildend". Unter B stehen sodann die Bücher und Journalartikel, in denen sich Stellen über Schopenhauer finden, „welche sich über mehrere Seiten erstrecken". Unter C kommen schliesslich „die Seitencitate aus den verschiedensten Schriftwerken, in welchen über Schopenhauer nur nebenbei gesprochen wird". Allerdings hat — auch bei Ausschluss solcher Bücher oder Bücherstellen, welche den Einfluss Schopenhauer's bekunden, ohne ihn zu nennen — besonders in der dritten Abtheilung nicht Vollständigkeit erreicht werden können, indessen ist doch das, was der Verfasser bietet, zur Orientirung in der eigentlichen Schopenhauerliteratur äusserst nützlich und zeugt von grossem Sammelfleiss. Schade nur, dass H. Laban ein Namensregister seinem Buche beizufügen versäumt hat, was bei einer etwaigen zweiten Auflage nachzuholen nicht vergessen werden darf, da es eine wesentliche Erleichterung bei der Benutzung bilden würde. Im Einzelnen will Ref. nur noch bemerken, dass die von dem Verf. richtig aufgefun-

dene älteste Darstellung des Schopenhauer'schen Systems von J. G. Rätze (die sich dadurch von allen Schriften ihrer Zeit unterscheidet, dass sie dieses System als eines der interessantesten und ausgedehntesten seit Kant bezeichnet) nicht in das Jahr 1819 hätte gesetzt werden sollen, da sie die Jahreszahl 1820 trägt; und dass der Verfasser unter dem Jahr 1851 Gumposch's Buch (die philosophische Literatur der Deutschen u. s. w. Regensburg, E. J. Manz) hätte erwähnen können, der pag. 473, von Schopenhauer sprechend und dessen Werke u. s. w. aufzählend, unter Anderm sagt: „Er ist Fremdling in der Heimath und wird es bleiben". Denn schon zwei Jahre darauf erfolgte jener Trompetenstoss von England her, welcher Frauenstädt veranlasste, seine „Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie" herauszugeben und die neue Aera des Schopenhauerthums in Gang zu bringen.

Die Vorrede der Laban'schen Schrift macht noch eine besondere Bemerkung nöthig, weil darin nicht ohne eine gewisse Prätension als neu und allein richtig ein Standpunkt geltend gemacht wird, welcher nicht nur der „Universitätsphilosophie" (auf diese sieht H. Laban als Verehrer Schopenhauer's selbstverständlich mit der tiefsten Verachtung herab), sondern der Schopenhauer'schen Lehre selbst, für welche doch der Verfasser mit grosser Bewunderung erfüllt ist, zuwiderlaufend, als ein äusserstes Resultat abwendiger Geistesströmung der Gegenwart wohl Beachtung verdient. Die stärkste Scheidewand, so ungefähr drückt sich der Verfasser aus, zwischen unserem Jahrhundert und den früheren ist die „wissenschaftliche Erkenntniss von dem natürlichen Ursprunge der moralischen Empfindungen und ethischen Phänomene" und er bezeichnet an einer andern Stelle diese jüngste Entwicklungsphase als die „völlig überzeugende wissenschaftliche Einsicht in die gänzliche Unverantwortlichkeit des menschlichen Handelns", so dass man, wie er behauptet, „gegenwärtig endlich anfängt und ernstlich Miene macht, die Dinge und das Leben seiner wahren Beschaffenheit nach zu taxiren. Kein Wunder, wenn sich dabei auch die Menschen unverhüllter und ihrer wahren Beschaffenheit nach zeigen, also sagen wir es nur grade heraus — thierischer". Wenn Schopenhauer es als das Problem der Philosophie bezeichnet hat, die das Weltphänomen hervorbringende Kraft mit der Moralität der Gesinnung in Verbindung zu setzen und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen, so hat Herr Laban mit seinem Führer Nietzsche diesen Standpunkt also gänzlich überschritten; er stellt in seiner Lehre die Vereinigung des Positivismus mit dem Schopenhauer'schen Pessimismus insofern dar, als er zwar alle „irrthümlichen Werthbestimmungen" (er meint die moralischen) „aus der Lebensbetrachtung eliminirt", d. h. den Menschen als ein blosses Naturphänomen betrachtet wissen will, zugleich aber den Schmerz als das eigentliche Positive ansieht, kurz, wie er sich selbst ausspricht, bei jener pessimistischen Lebensanschauung angelangt ist, „vor welcher auch das Ethische sich in das allgemeine bedeutungslose Nichts verflüchtigt hat". Ihm sind alle „Illusionen", die auf eine Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses abzielten, zusammen-

gebrochen; ihm bleibt „als letzter unlösbarer Rest nur noch das Brüten über die Fatalität des Daseins übrig". Das Grunddogma des Verf., das er als einen sich von selbst verstehenden Glaubensartikel behandelt, ist also der Determinismus: diesen handhabt er selbst gegen Schopenhauer, um die Moralität und das eng damit verbundene Metaphysische los zu werden. Er will demgemäss nur Physisches anerkennen, und rückt dies gänzlich in den Bereich der Nothwendigkeit und Unverantwortlichkeit. Mit diesen naturalistischen oder positivistischen Grundsätzen verbindet er aber ferner die Schopenhauer'sche Behauptung von dem Positiven des Schmerzes und demgemäss von der Trostlosigkeit des Daseins als letztes Dogma. Das ist der wesentliche Inhalt der Laban'schen Lehre, welche er als die Frucht einer ganz besondern Liebe zur Wahrheit angesehen wissen will und als das höchste Resultat des philosophischen Denkens betrachtet. — Es braucht wohl nur mit einem Wort darauf hingewiesen zu werden, dass da weder der Determinismus, noch der empiristische Positivismus, noch der absolute Pessimismus sich wissenschaftlich rechtfertigen lassen, die Prätension des Verfassers, dass sein Standpunkt die alleinige Vertretung begründeter Wahrheit ausmache, einfach zu Boden fällt. Aber der künftige Geschichtsschreiber der Pathologie des philosophischen Geistes unserer Zeit wird auch an dieser Erscheinung nicht achtlos vorübergehen dürfen, deren Träger offenbar demselben Nihilismus zutreibt, bei welchem schon so manche seiner Gesinnungsgenossen angelangt sind und dessen in unausbleiblicher Consequenz bereits zum Vorschein gekommene graunvolle Früchte nachgerade auch den Stumpfsinnigsten über das eigentliche Wesen dieser Richtung aufklären können.

Untersuchungen über den Parmenides des Plato von Dr. *Otto Apelt.* Weimar, 1879. (56 S.) 8°.

Das nachgerade unheimlich gewordene Geschäft einer Vertheidigung der Echtheit des unter Plato's Schriften stehenden Parmenidesdialogs unternimmt der Verf. obiger Abhandlung so, dass er mit der Prüfung des zweiten Theiles der genannten Schrift einsetzt. Eine eingehende Untersuchung der logischen Gestaltung dieses zweiten Theils zeigt ihm nun, dass wir es darin mit einem Gewebe nichtsnutziger Sophismen und Absurditäten zu thun haben, welche von „Plato" als Verfasser des Dialoges nicht ernst gemeint sein können. Wie sind sie denn gemeint? Der Verfasser geräth auf folgende Hypothese: Plato war seiner Ideenlehre wegen von den Megarikern angegriffen worden, er musste sich mit dieser streitfertigen Schule, die übrigens durch ihr specifisches Verhältniss zum Eleatismus mit ihm einen gemeinsamen Ausgangspunkt der Speculation hatte, auseinandersetzen und er that dies vermittelst des Dialogs Parmenides so, dass er in dessen erstem Theile die Einwürfe der Megariker, welche er freilich nicht widerlegen konnte, die ihn aber doch auch nicht zum Aufgeben seiner Ideenlehre veranlassten, hinstellte, im zweiten Theile aber

mit den eigenen Waffen der zenonisch-megarischen Dialectik die Unhaltbarkeit des eleatisch-megarischen Einheitsbegriffs darlegte. „Alle Einwürfe" — das will Plato nach Dr. Apelt's Meinung mit und in dem Parmenides sagen — „die ihr (Megariker) mir macht, kann ich euch in verstärktem Maasse und mit neuen vermehrt zurückgeben". „Dass Plato dies nun in sophistischer Weise that, würde sich aus dem polemischen Zweck des Ganzen, so lange wir an Plato als dem Verfasser festhalten, auf das Beste nicht nur begreifen lassen, sondern als um so wirksamer anerkannt werden müssen, als darin zugleich eine meisterhafte Persiflage der eleatisch-megarischen Dialectik liegt u. s. w." Am Schluss glaubt der Verf. dem Dialog Parmenides eine so frühe Abfassungszeit zuweisen zu müssen, dass er ihn noch vor Sophista und Theaetet setzt, die doch seiner Meinung nach auch schon früh anzusetzen sind, und glaubt aus diesem Umstande das befremdende Stillschweigen des Aristoteles über denselben erklären zu können. Was den Ref. anbetrifft, so ist dessen seit vielen Jahren gewonnene und festgehaltene Ansicht von der Unechtheit des Parmenidesdialogs durch Dr. Apelt nicht im Geringsten erschüttert worden. Er freut sich zwar, anerkennen zu können, dass der Haupttheil der Apelt'schen Schrift, die sehr eingehende Untersuchung des zweiten Theiles des Dialogs (p. 3—31) einen wichtigen Fortschritt in der Analyse und richtigen Schätzung des wunderlichen Opus bildet, und findet auch das, was Dr. Apelt gegen Zeller's allerdings schon hinreichend widerlegte Ansicht über das von Plato angeblich angenommene Verhältniss der Ideen zu den Erscheinungen pag. 32—40 beibringt, durchaus sachgemäss. Aber der von Dr. Apelt selbst versuchten Verwerthung jener Argumentationen zu Gunsten eines abschliessenden Urtheils über den gesammten Dialog als ein Werk Plato's kann er sich nicht anschliessen. Ref. glaubt im Hinblick auf die Einleitung des Theaetet nicht an derartige „Auseinandersetzungen" zwischen Plato und der megarischen Schule, am allerwenigsten zu einer so frühen Zeit, wo es noch keine megarische Schule gab; er glaubt aber auch nicht, dass wenn Plato sich mit den Megarikern hätte „auseinandersetzen" wollen, er es so angefangen hätte, wie Dr. Apelt auf Grund seiner Auslegung des Parmenides annimmt. Was wäre wohl ungeschickter gewesen, als die Einwürfe, welche er nicht widerlegen konnte, selbst mit wichtiger Miene als unwiderleglich vorzubringen und daran eine nicht ernste, sondern nur scheinbare, durch und durch sophistische und ungereimte Widerlegung des megarischen Grundprincips zu knüpfen? Das Eine wie das Andere ist Platos durchaus unwürdig. Freilich ersehen wir aus deutlichen Sp[illegible] — (Rep. X, Theaetet, Phaedo), dass der Ideenlehre Plato's von [illegible]en gewichtige Einwürfe gemacht worden war[illegible]m unbequem genug waren, aber wir [illegible]rwehren sucht, so gut er es kann. Im [illegible]t: da wird die Ideenlehre ganz ernst[illegible]gehalten. Wenn Dr. Apelt mit Recht [illegible]:) Plato's immer gleiches Festhalten [illegible]er uns dann glauben machen wollen,

dass Plato den ersten Theil des Parmenides hätte schreiben können? Da wäre ja Plato mit sich selbst in offenen Widerspruch gerathen! Und wenn Dr. Apelt die erbärmliche Sophistik des in beständiger Nachahmung des Zenonisches Buches, wie gradezu angedeutet wird, abgefassten zweiten Theiles als solche erkannt hat, ja dies in dankenswerther Art nachweist, wie kann er dann noch meinen, dass ein grosser Denker, wie Plato, auf diese Manier die Megariker habe können widerlegen oder auch nur verspotten wollen? Dass der Parmenidesdialog zum Megarismus in irgend einem Verhältniss steht, ist sicherlich anzunehmen, aber weder kann er einfach denselben zu widerlegen bestimmt gewesen sein, weil sonst der erste Theil all' und jeden Sinn verliert, noch kann er Plato zum Verfasser haben, weil man diesem (von allen anderen formellen Gründen abgesehen) nicht die Albernheit zutrauen darf, durch den von ihm hochgeschätzten Parmenides schwer wiegende und auch als solche ausdrücklich bezeichnete Gründe gegen seine eigne Ideenlehre vortragen zu lassen, ohne dass auch nur ein Versuch gemacht wird, dieselben zurückzuweisen. Aber wenn man an die entscheidendsten Stellen des Dialogs denkt (p. 135 folgg.), so scheint es auch gar nicht so, als ob der Verfasser mehr als ein oberflächlicher Nachahmer und zugleich Bewunderer der zenonischen Dialectik war, womit nicht streitet, dass er die in den philosophischen Schulen umlaufende Polemik gegen Plato's Ideenlehre kannte, welche er curioser Weise unter der Maske des Parmenides zu Markte gebracht hat.

Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen. Von *Eugen Pappenheim.* Leipzig, E. Koschny (L. Heimann's Verlag) 1881. (VI., 290 S.) 8°. (Philos. Bibliothek Bd. 86).

Prof. E. Pappenheim hatte bereits im Jahre 1877 seine Uebersetzung der wichtigsten Schrift des Sextus, der Pyrrhoneischen Grundzüge, in der Philos. Bibliothek (Bd. 74) veröffentlicht, deren Verdienst um so grösser war, als für jenen skeptischen Philosophen ausser dem Commentar des alten J. A. Fabricius ein nennenswerthes Hülfsmittel kaum bestand. Jetzt lässt er nun seine Erläuterungen zu jener Schrift folgen, die als ein fortlaufender Commentar dazu zu betrachten sind und sich der erstgenannten Publication durchaus würdig anschliessen. Zu den vorliegenden Erläuterungen erfreute sich Prof. Pappenheim noch einer Unterstützung durch die nachgelassenen Papiere des im Januar 1877 in Erlangen verstorbenen Prof. D. Zimmermann, der sich nahezu fünfzig Jahre vorzugsweise mit Sextus Empiricus beschäftigte und besonders der Vorbereitung einer kritischen mit lateinischer Uebersetzung und Erklärung zu begleitenden Ausgabe der Pyrrhoneischen Grundzüge bis in die letzten Lebensjahre hinein seinen andauernden Fleiss gewidmet hatte. Diesen auf Sextus bezüglichen litterarischen Nachlass Zimmermanns hat also Prof. Pappenheim benutzen dürfen, wie denn auch seine Erläuterungen an vielen Stellen bezeugen, wo er seine Uebereinstimmung mit oder seine Abweichung von Jenes

Ansichten vorträgt. Auch Pappenheim hat dem Sextus mehrjährige, sehr eingehende Studien zugewandt und erweist sich in seinem Commentar als ebenso tüchtigen Kenner der alten Philosophie und der auf sie bezüglichen Litteratur, wie als geschickten Interpreten des durch Bekkers Ausgabe dem Verständniss allerdings viel näher gebrachten Textes seines Schriftstellers. Man wird fortan bei der Lectüre des Letzteren des Pappenheim'schen Commentars nicht entrathen dürfen. Als besonders werthvoll sei daraus nur die Abhandlung über die zehn Tropen hervorgehoben (zu § 35 p. 21—45; man vergl. auch die Anmerkung zu § 164 p. 63—65) welche für jeden der Geschichte der Philosophie Beflissenen von grossem Interesse sein wird, so wie auch die Erörterung zu § 226—235 p. 82—86 über das Verhältniss der Skepsis zur späteren Akademie. Da Sextus Empiricus nicht bloss für die Geschichte der Philosophie Wichtigkeit hat, sondern auch durch seine Skepsis selbst noch directere Beziehungen zur modernen Behandlungsweise wissenschaftlicher Probleme bietet, so bilden Pappenheim's beide Arbeiten über denselben einen höchst schätzenswerthen Beitrag zur philosophischen Bibliothek.

Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. Populäre Vorträge von *W. Preyer*, Prof. d. Physiol. und Director des physiol. Instituts d. U. Jena. Berlin, Gebr. Paetel. (VIII, 340 S.) 8°.

An den in diesem Bande vereinigten Vorträgen, welche bereits in Zeitschriften oder in der Form von Broschüren veröffentlicht worden waren, hat der Verf., indem er sie jetzt zusammen herausgibt, hier und da sachliche und formelle Verbesserungen vorgenommen und Excurse hinzugefügt. Die beiden ersten Vorträge beschäftigen sich mit den allgemeinen Bedingungen und den verschiedenen Ansichten von der Entstehung des Lebens; der dritte handelt von der Concurrenz in der Natur; der vierte von den Empfindungs- und Bewegungsnerven, der fünfte von den Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung, der sechste vom thierischen Magnetismus, der siebente ist „Psychogenesis" überschrieben, und der achte verbreitet sich über die Aufgabe der Naturwissenschaft. Der vierte und fünfte dieser Vorträge haben am meisten positiv wissenschaftlichen Gehalt und erscheinen auch am abgerundetsten, während die ersten sich mehr mit Hypothesen und Allgemeinheiten beschäftigen; von ganz besonderem Werthe dürfte aber der sechste sein über den sog. thierischen Magnetismus, der mit seiner Beigabe von litterarischen Notizen allgemeiner Beachtung empfohlen zu werden verdient. In den beiden letzten Vorträgen hat sich der Verfasser an Themata gewagt, die vor einem grösseren Publikum zu verhandeln kaum zulässig erscheint. Es sind darin zwar recht hübsche, theilweise recht geistreiche Reflexionen gegeben, aber ein befriedigender Abschluss wird nicht erreicht. Die beigegebenen Excurse enthalten viel des Interessanten und Unterrichtenden.

Zur Religionsphilosophie.

Die Religion des Gewissens als Zukunftsideal. Von Dr. *Alex. Wernicke.* Berlin, C. Duncker, 1880. XIV und 127 S.

Diese Schrift tritt für das Zukunftsideal einer Religion ein, die nur im Gewissen, wie dasselbe sich im Menschen allmählich entwickelt hat und seinen Ausdruck findet in dem kategorischen Imperativ: „Suche die Gesammt-Willens-Befriedigung zu vermehren," ihre Quelle hat und keinen anderen Gottesdienst kennt als den einer thatkräftigen Menschenliebe. Das Christenthum hat sich nach der Meinung des Verfassers überlebt. Die Kritik hat erwiesen, dass die Urkunden des Christenthums die in sich widersprechendsten Lehren und Auffassungen der Person Christi enthalten. Christus selbst ist zwar eine durchaus edle Gestalt, aber wie er selbst eigentlich nur der Messias der Juden sein wollte, so ist auch die von ihm gelehrte Moral nicht frei von Lohnsucht. Zwar kommt in der Trinitätslehre die Versöhnung des transcendenten Gottes mit dem immanenten zum Ausdruck, allein im Allgemeinen hat der Protestantismus seine culturhistorische Aufgabe, das Christenthum zu vernichten, bereits vollendet. Es kommt nun darauf an, die Idee einer Religion des Gewissens philosophisch zu begründen. Der Verfasser geht dabei von dem Kantischen Freiheitsbegriff aus und versucht dessen Unhaltbarkeit darzuthun. Es ist Kant nicht gelungen, die Gottesidee mit der Idee der individuellen Freiheit in Einklang zu setzen. Kant sage, die Schöpfung beziehe sich nicht auf Erscheinungen, sondern auf Dinge an sich; sowie nun die Freiheit unbeschadet des Naturmechanismus der Handlungen behauptet werden könne, so könne auch durch den Umstand, dass die handelnden Wesen Geschöpfe seien, die Freiheit nicht angefochten werden, weil die Schöpfung ihre intelligible, nicht ihre sensible Existenz betreffe und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden könne. Kant durfte aber nicht von einem Reiche der Dinge an sich sprechen, sondern nur von einem Noumenon, weil die Zahl nur in der Sinnenwelt Bedeutung hat. Dieses Noumenon ist Gott, die Welt aber seine Erscheinung. Von Freiheit kann nur in dem Sinne die Rede sein, dass Gott sich in freier Wahl die Gesetze seines Wirkens vorgeschrieben hat, von denen er jedoch nun nicht mehr abweichen kann. So gelangt der Verf. zum Pantheismus, dem auch Kant einmal sehr nahe gewesen sein soll (S. 59). In der Art, wie nun der Verf. die durchgängige Abhängigkeit des Willens „als gesetzmässiger Reaction" darstellt, vernimmt man mehrfach Anklänge an Schopenhauer. Die Tugend ist insoweit lehrbar, als die Vorstellung des Sittengesetzes in ausreichender Stärke erzeugt werden kann, um die entgegengesetzten Motive zu überwinden. Der Zweck der Strafe kann nur sein, das Individuum zu bessern und die Gesellschaft zu schützen. Der sittliche Maassstab ist der höchste, weil im sittlichen Leben sich der immanente Gott vorzugsweise offenbart.

Der Verf. meint sehr richtig: „Die Religion darf nicht wissen, wo die Dichtung beginnt“ (S. 112). Ferner: „die Idee der Gottheit ist zu jeder Zeit in eine bestimmte Anschauungsform gekleidet worden“ (S. 107). Dieses scheint uns nur im Widerspruch damit zu stehen, dass der Gottesdienst in Zukunft nur ein praktischer, auf Menschenliebe gerichteter sein soll. Auch ist es uns unfasslich, wie man Kant's Unterscheidung von Noumenon und Erscheinung zu adoptiren und dabei sich zum Pantheismus zu bekennen vermag.

Pisticismus und Substanzialismus. Von *Eduard Jankowski*, Königl. Gymnasiallehrer a. D. Cöthen, P. Schettler, 1880. VIII und 172 S.

Der Verf. bezeichnet als ein Haupterforderniss der Wissenschaftlichkeit, sich bei jedem ausgesprochenen Satze bewusst zu sein, welchen Grad von Gewissheit derselbe hat. Daher muss die Methode den Stoff nach den Gebieten des Wissens, Glaubens und Vermuthens sondern. Insofern das Wissen ein sehr beschränktes ist, muss dem Glauben die allerhöchste Wichtigkeit für unser theoretisches wie praktisches Verhalten beigemessen werden. Die innere Nöthigung des Glaubens unterscheidet den Pisticismus von dem Skepticismus. Die Gewissheit, welche die Denkgesetze gewähren, ist keineswegs eine absolute. Die vielgerühmte Induction unserer Tage darf doch nie von absolutem Wissen sprechen. „Wenn nämlich in den Experimenten X immer durch die Factoren A, B, C erzielt worden ist, so ist es doch immerhin möglich, dass noch ein Factor D stets mitgewirkt habe, ohne dass wir eine Kenntniss davon hatten, so dass A, B, C für sich kein X geben würden.“ Da aber die Begriffe, Urtheile und Schlüsse auf den Denkgesetzen beruhen, so wird von jenen dasselbe gelten wie von diesen. Denn etwas Apriorisches giebt es überhaupt nicht in unserer Erkenntniss; alle Erkenntniss stammt der Form und dem Inhalte nach aus der Erfahrung. Die Erfahrung wird nur durch die Erfahrung begriffen. Der Raum ist nicht eine reine Anschauung. Als Bewegungsmöglichkeit nehmen wir vielmehr einen realen Raum an; er ist daher etwas Intelligibles. Der Raum muss als unendlich gedacht werden. Als solcher ist er eine äussere Wesenheit Gottes. Wäre er etwas Apriorisches, so müssten alle Menschen dieselbe Vorstellung von ihm haben. Sogar die geometrischen Axiome werden nur, wie die Naturgesetze, a posteriori durch Induction gewonnen. Aehnliches gilt von der Zeit; auch sie ist eine äussere Wesenheit Gottes. Dadurch, dass Raum und Zeit als äussere Wesenheiten Gottes gedacht werden, wird Gott keineswegs versinnlicht; denn wir nehmen Raum und Zeit in ihrer Realität und abgesehen von den räumlichen und zeitlichen Dingen durchaus nicht mit den fünf Sinnen wahr. Die geheime Quelle alles metaphysischen Nihilismus liegt darin, dass man sich das Absolute ausser Raum und Zeit dachte. Die neuere Philosophie hat ein gewisses Bestreben, den Unendlichkeitsbegriff als Missgebilde zu beseitigen; damit hängt zusammen die Auffassung des Raumes

und der Zeit als bloss in uns liegender und daher mit uns und der Welt verschwindender Anschauungen, und doch erhält durch die Räumlichkeit und Zeitlichkeit die rein geistige Substanz sozusagen erst Fleisch und Bein.

Wie Raum und Zeit etwas Wesentliches sind, so sind auch die Anschauungsbilder in uns nicht nur subjektive Zeichen von Vorgängen in der realen Welt, sondern wirkliche Bilder der Dinge. Wir werden also unseren Sinnen trauen. Auch das ist Pisticismus. — Auch die geistigen Vermögen des Menschen sind nichts apriorisches. Sie sind nur etwas Intellectuelles; wir abstrahiren sie aus der Erfahrung. Real sind nur die göttlichen Willenseffekte.

Das Nichts kann nicht sein. Daraus folgert der Verf. den Begriff des Absoluten, und zwar ist dieses schon deshalb, weil Raum und Zeit seine äusseren Wesenheiten sind, ein all = eines; es ist ferner ein persönliches. da das Nichtwissen von sich eine Negation in dem Absoluten wäre. während es doch schlechthin Position ist. — In der Wahrnehmung sind Substanz und Accidenz eben so wenig zu trennen, wie sie überhaupt nicht anders als in abstracto getrennt werden können. Wir nehmen also die Substanz nackt und bloss in ihren Zuständen wahr. Das ist Substanzialismus. Indem die Welt durchaus abhängig von dem Absoluten gedacht werden muss, erscheint die Willensfreiheit allerdings unerklärlich; doch ist dieses kein Grund, sie zu leugnen. — Alle unmittelbare Wahrnehmung ist Intusperception. Der menschliche Geist ist mit seinem Körper „gleichzeitortig." Darauf beruht die Sicherheit alles Wahrnehmens. Wir müssen annehmen, dass die Dinge so sind, wie sie uns erscheinen. Sonst wäre Alles Täuschung. —

Im letzten Abschnitt sucht der Verf. auf genetischem Wege darzuthun, wie wir zur Erkenntniss einer räumlich ausgedehnten Welt und eines realen Raumes gelangen. Er stellt sich zu diesem Zweck ein denkendes. fühlendes und wollendes Ich vor, dem jedoch immer nur ein Sinn, dann zwei und mehrere Sinne ohne Bewegung, endlich sämmtliche Sinne in Verbindung mit der Bewegung beigelegt werden. Hieraus ergeben sich dann die spezifischen Welten und Räume der einzelnen wie der kombinirten Sinne, und es zeigt sich endlich, welchen erstaunlichen Einfluss die Bewegung auf das Zustandekommen der normalen Ansicht von der Welt hat. (Auf S. 130ff. wird eine treffliche Polemik gegen die Annahme von mehr als drei räumlichen Dimensionen durchgeführt.) Das bewegungslose Ich würde im wachen Zustande umgekehrt träumen d. h. es würde die Spiegelbilder des Gesichtssinnes, die wir in Folge der Bewegungserfahrung auch träumend nach aussen hin reflektiren und demgemäss perspektivisch schauen, nur flächenhaft auffassen. So ist die Bewegung auch der Schlüssel zum Verständniss des Traumlebens; der Unterschied zwischen dem Traumleben und dem wirklichen Leben beruht nur auf dem in dem ersteren von Aussendingen völlig unabhängigen Entstehen der Sinnesbilder. Auch der Somnambulismus und alle visionären Zustände, in denen die unabhängigen

Sinnesbilder eine so merkwürdige Rolle spielen, sind nur möglich unter Voraussetzung der Bewegungserfahrung, daher jene Zustände bei dem bewegungslosen Ich nicht eintreten können.

Diese interessante und mit musterhafter Klarheit abgefasste Schrift ist ein lebhafter Protest gegen den transcendentalen Idealismus Kant's. Der Versuch, die sinnliche und die übersinnliche Welt zu überbrücken, wird freilich an der von Kant dagegen errichteten Veste scheitern. Den Gläubigen lässt die inbrünstige Gluth, mit der er sich im Gebet seines Gottes dadurch zu versichern meint, dass er ihn unter den verschiedensten bildlichen Bezeichnungen anruft, nicht zur Erkenntniss des Widerspruches kommen, der darin liegt, das Uebersinnliche auf diesem Wege zu erfassen, allein Kant sollte denen, für die es gilt, doch nicht vergebens sein quos ego! zugerufen haben.

Der Streit wider den unbewussten Atheismus dieser Zeit auf Veranlassung von O. Pfleiderers neuester Religionsphilosophie und Vortrag über Christenthum und Naturwissenschaft fortgesetzt von *U. R. Schmid,* zweite vermehrte Ausgabe. München. Ackermann. 1879. 34 S.

Darstellung der christlichen Religion für alle Gebildete insonderheit Lehrer und Geistliche von *U. R. Schmid.* p. em. München, Ackermann. 1880. 183 S.

Ein Mahnruf an unsere Zeit auf Grund des tiefsten Zusammenhangs ihrer Verirrungen nebst Andeutungen für den wahren Fortschritt, von *U. R. Schmid.* Zweite verb. und verm. Auflage. München, Ackermann. 1880. 148 S.

In der ersten der genannten Schriften sucht der Verf. zu zeigen, dass eine Vereinigung der verschiedenen Weltansichten durch den Verstand unmöglich ist. Die mechanische Nothwendigkeit schliesst die Freiheit aus, und diese widerspricht wieder der Allmacht Gottes. So sind denn einerseits vor dem „strengen Denken" die materielle, die geistige und die gläubige Weltansicht miteinander unvereinbar; andererseits freilich gelangt erst das strengste Denken zu einer einheitlichen Weltanschauung. Das Organ derselben ist unter Führerschaft der Vernunft als des „Vermögens der Ideen" der Mensch in der Vereinigung aller seiner Geisteskräfte. Von diesem Standpunkt aus deutet nun der Verf. eine Fortbildung der Fries'schen Philosophie an. Der Glaube geht allem Wissen vorher: der Glaube an Gott ist die relativ vollkommene Art und Weise der Erkenntniss. Unser persönliches Verhältniss zu Gott beruht auf der Allgemeinheit und Nothwendigkeit sowohl der Vernunftideen als auch des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern. Allerdings wird das unerforschliche Wesen Gottes dadurch nicht erschöpft; Idee Gottes und Verhältniss zu Gott müssen daher immer in Wechselwirkung stehen. Aus dieser Wechselwirkung folgt dann die Vereinigung der verschiedenen widerstreitenden Weltansichten durch die religiöse Weltanschauung. Der Pantheismus hat nur poetische Bedeutung, indem er für das Gefühl ein bildliches

Einssein Gottes mit der Welt ausspricht. Indem der Pantheismus O. Pfleiderer's dem Verstande genug thun will, verwickelt er sich in die gröbsten Widersprüche; er wird dadurch zum Atheismus, dass er das überweltliche Wesen Gottes verkennt. Damit trägt er die Signatur unserer Zeit; denn der Atheismus dieser Zeit geht aus dem Wahn „einer durch den Verstand zu erreichenden und den Verstand befriedigenden einheitlichen Weltansicht" hervor. — Wir begnügen uns, die beiden anderen Schriften des Verf. an dieser Stelle nur anzuzeigen, nachdem wir seinen Standpunkt auf Grund der zuerst genannten Schrift dargethan haben.

Arthur Jung.

Das Soll und Haben der Menschheit. Kritische Einleitung in die Philosophie der Geschichte von Dr. *Robert Binde.* Erste erweiterte Abtheilung einer von der phil. Facultät zu Göttingen belobigten Preisbewerbungsschrift. Berlin, 1880. Dümmler. 120 S.

Die Philosophie der Geschichte hat zu ihrem Gegenstande die Entwicklung des menschlichen Geistes, wie er im Zusammenhang mit der Natur und im Verkehr der Menschen in drei grossen Perioden fortschreitet. Auf der ersten Stufe ist vorherrschend die Gebundenheit in den gegebenen Natur- und Gesellschaftsverhältnissen, auf der zweiten wird die Kritik zum Hebel des Fortschritts, auf der dritten vollzieht sich die Selbstbefreiung des Geistes. Es sind die Factoren, welche diese Entwicklung bestimmen, und das Gesetz der Wirkung festzustellen; das letztere lässt sich aussprechen als Antagonismus der Bewegung. Die sich bekämpfenden Gegensätze erzeugen in ihrer Ausgleichung den geschichtlichen Fortschritt. Der Mensch hat sich nach dem übereinstimmenden Zeugniss der Paläontologie, der vergleichenden Sprachwissenschaft und der Zoologie aus einem Zustande der Unvollkommenheit allmählig erhoben. Obgleich die weisse Race als eine bevorzugte erscheint, so kann doch an einer geistigen Einheit und Entwicklungsfähigkeit des Menschengeschlechts nicht gezweifelt werden. Die Geschichtsphilosophie hat die Ergebnisse sämmtlicher anthropologischer Wissenschaften zusammenzufassen, um einer monistischen Weltansicht Eingang zu verschaffen, in welcher Natur und Geist, Materie und Idee, Aeusseres und Inneres, Sein und Denken zur Einheit verknüpft werden und als Ein Lebensprozess erscheinen, der nur für die Abstraction in zwei sich scheinbar ausschliessende Momente auseinandertritt. Jede Bewegung muss in jedem Moment mit einer relativen Hemmung behaftet sein, die bis zu einem gewissen Grade in jedem Moment überwunden wird. Dieser Satz gilt ebensowohl für das Wesen alles Vorstellens und Denkens selbst, wie das Vorstellen und Denken einer solchen Hemmung von aussen bedarf, welche die reale Objectivität der Dinge verbürgt. Aber eben dieses Gesetz zeigt sich auch in allen Kämpfen und daraus hervorgehenden Siegen der geschichtlichen Bewegung. Als subjective Triebfeder der Geschichte muss der Freiheitstrieb angesehen werden; dieser zielt auf Uebereinstimmung des Denkens und Wollens mit sich selber und mit

der äusseren Welt. Es gibt einen Fortschritt in der Geschichte, und zwar nicht blos in technischer, sondern auch in moralischer Beziehung. Der Mensch begreift immer mehr seine Stellung und Aufgabe in der Welt: wie sollte diese Erkenntniss nicht zur Erreichung des Weltzwecks in demselben Grade führen, als die Thatsachen der Gegenwart auf allen Gebieten eine Verfeinerung des äusseren, eine Vertiefung und Bereicherung des inneren Lebens darthun, und als das politisch-ethische, das religiös-metaphysische und das wissenschaftliche Problem mit immer wachsendem Erfolge gelöst werden? Den Begriff der Freiheit des Willens bestimmt der Verf. im Wesentlichen nach Hegel: Der Geist ist frei, weil er sich selbst bestimmt, wenn auch die Ideen Anfangs nur mittelst des Instincts wirken. Die Herrschaft der Vernunft ist das Endziel der Geschichte. Da der menschliche Geist von Anfang an, ohne sich dessen gleich bewusst zu sein, auf dieses Ziel hingearbeitet hat, da sich in dem Siege des Allgemeinen über das wiederstrebende Einzelne eine sittliche Weltordnung noch immer wiederhergestellt hat, da überhaupt der Verlauf der Geschichte einen Plan aufweist, vermöge dessen auch die Selbstsucht der grossen Männer dem höchsten Zwecke dienen muss, und der weit über den beschränkten Blick des Individuums hinausliegt, so gelangt die Geschichtsphilosophie am Ende zu der Annahme einer göttlichen Vorsehung.

Der unbedingte Optimismus des Verfassers wird mit Recht Widerspruch hervorrufen. Gerade die Geschichte legt uns wieder recht das ignoramus der Weisen aller Zeiten nahe. Auf einem modernen Schlachtfelde lassen sich bekanntlich die Chancen des Verlierens und Gewinnens schlechterdings nicht übersehen — sollte auf dem Schlachtfelde der Geschichte diese Uebersicht etwa leichter sein?

Arthur Jung.

Meine Forschungen im Gebiete des Geistes. Zwei empirisch-philosophische Untersuchungen von *Joh. Arbes.* Pilsen, C. Maasch. 1880. 97 S.

In der ersten der beiden Untersuchungen handelt der Verfasser von „unbestimmten Gefühlen oder Denkgefühlen". Die unbestimmten Gefühle sind entweder unbewusste oder bewusste; die letzteren treten wieder entweder nicht sofort oder sofort in's Bewusstsein. Bei den bewussten unbestimmten Gefühlen hat man diejenigen, deren eigentliches Wesen wir trotz des Bewusstseins ihrer Existenz nicht kennen, zu unterscheiden von denjenigen, deren Natur wir erkennen. Für die Forschung haben die bewussten, unbestimmten Gefühle, die aus den unbewussten hervorgehen können, die höchste Bedeutung; denn sie geben den Antrieb zum Nachdenken, ja, es entwickeln sich aus einer relativen Klarheit wieder unbestimmte Gefühle höherer Ordnung. So schreiten wir von einer Klarheit zur andern fort, und wie die Gase die Weltkörper mit höheren Regionen verbinden, so vermitteln die Denkgefühle Geist mit Geist.

In der zweiten Untersuchung wird der Begriff der Freiheit erörtert. Der Verfasser geht von dem Begriff eines ideellen Geistes aus, indem er

von den Mängeln des aus der Erfahrung erkannten menschlichen Geistes abstrahirt: Die Freiheit des ideellen Geistes besteht im Freisein von Hindernissen bei dem bewussten Vorwärtsschreiten auf ein bestimmtes Ziel hin. Der menschliche Geist besitzt nur ein Freiheitsvermögen; er bethätigt sich auch in Bezug auf seine Freiheit nach verschiedenen Richtungen verschieden und ist nur frei auf dem Gebiete, das er beherrscht. Die moralische Freiheit ist die vollkommene Erkenntniss der moralischen Seite einer freien Handlung. Man sieht, dass der Freiheitsbegriff des Verfassers ein empirischer bleibt und darum schliesslich von dem der Nothwendigkeit aufgesogen werden muss, wie er denn, allerdings skeptisch, mit dem Satze schliesst: Wenn wir die Erfahrung zu Grunde legen, so erscheint unser Leben und Streben mathematisch bestimmbar.

Besonders durch viele treffliche Beispiele regen die beiden Aufsätze an; indessen vermisst man doch zu sehr die Berücksichtigung der Lösungen, welche die betreffenden Fragen bisher gefunden haben.

Arthur Jung.

Das Wesen der Form. Stunden des Nachdenkens über die Erscheinungen des Erdenlebens von *Moritz Tower*. Leipzig. Ed. Wartigs Verlag (E. Hoppe). 1880. (116 S.) 8°.

Das Büchelchen, welches sich durch elegante Ausstattung und leichten angenehmen Styl empfiehlt, zerfällt in drei Theile. Im ersten sucht der Verf. darzuthun, dass Alles in der Welt aus dem Licht als seiner Quelle stamme, eine nicht gerade neue Ansicht, die sich aber um so weniger als richtig nachweisen lässt, als bis jetzt kein Mensch eigentlich weiss, was das Wesen des Lichtes ist. In den beiden letzten Abschnitten, „Lebensformen" und „Culturformen" überschrieben bekundet der Verfasser eine durchaus edle und wahrhaft humane Lebensanschauung, ohne sie indessen anders als in der Form leichter Reflexion geltend zu machen.

Neu eingegangene Schriften.

Land, J. P. N., Over de uitgaven en den Text der Ethica van Spinoza.
Nolen, D., Leibniz, la monadologie. Nouvelle édition annotée.
Sigwart, Christoph, Kleine Schriften. 1. 2. Reihe.
Eucken, R., Zur Erinnerung an R. Ch. F. Krause.
Hoffmann, L., Thier-Psychologie.
Teichmüller, G., Literarische Fehden im 4. Jahrh. v. Chr.
Althaus, K., Von der Ueberzeugung insbesondere der religiösen.
Pietscher, A., Entstehung und Inhalt des Rechts.
Ders., Jurist und Dichter.
Hauschild, G. R., Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullian's.
Koeber, R., Schopenhauer's Erlösungslehre.
Grapengiesser, C., Sprüche aus dem Leben und für das Leben.
The Students Dream.
Schmitz-Dumont, O., Die Einheit der Naturkräfte.
Bloch, Thit., Vom Glauben und Wissen. Saadiah's Emunoth we Deoth.
Ders., Die Willensfreiheit von Chasdai Kreskas.

Vaihinger, H., Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Bd. I. Erste Hälfte.
Runze, Max, Kant's Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie.
Chiapelli, Aless., Kant e la psicològia contemporanea.
Grassmann, Rob., Das Weltleben oder die Metaphysik.
Reicke, Joh., Kant's Rede „De Medicina corporis quae philosophorum est".
Dembowski, Joh., Quaestiones Aristotelicae duae.
Cunha Seixas, J. M. da, Galeria de sciencias contemporaneas.
Ders., Principios geraes de philosophia da historia.
Flügel, O, Die speculative Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet.
Zirngiebl, Eb., Johannes Huber.
Adamson, Robert, Fichte.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. **Gesammelte Schriften. Zeitschriften.** Hoffmann, F., philosophische Schriften. 7. Bd. 8. Erlangen, Deichert n. 6 M. [S. ob. Bd. XV, S. 507.] — Rümelin, G., Reden und Aufsätze. Neue Folge. 8. Freiburg i. B., Mohr. n. 2 M. — Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus u. H. Steinthal. 13. Bd. 1. u. 2. Heft. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhdlg. n. 4 M. 80 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft.** Schwegler, A., Geschichte der Philosophie im Umriss. 11. Aufl., ergänzt durch eine Darstellung der Schopenhauer'schen Lehre von R. Koeber. 8. Stuttgart, Conradi. n. 3 M. 60 Pf. — Schwegler, A., Geschichte der griechischen Philosophie. Herausgegeben von K. Köstlin. 3. Aufl. 1. Hälfte. Freiburg i. B., Mohr. n. 3 M. — Kunert, R., quae inter Clitophontem dialogum et Platonis rempublicam intercedat necessitudo. 8. Berlin, Mayer u. Müller. n. 1 M. — Aristote, Morale à Nicomaque [8. Livre]. Texte grec avec des notes par L. Lévy. 16. Paris, Hachette. Cart. 80 Pf. — Frohschammer, J., Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben. 8. München, A. Ackermann. n. 3 M. — Bernays, J., Phokion u. seine neueren Beurtheiler. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Politik. 8. Berlin, Besser'sche Buchhandlung. n. 4 M. — Koffmane, G., die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. 8. Breslau, Köhler. n. 60 Pf. — Minucius Felix, M., Octavius. Ein Dialog. Uebersetzt v. Dombart. 2. Ausg. 8. Erlangen, Deichert. n. 2 M. 40 Pf. — Schneid, M., Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart. 8. Würzburg, Woerl. 1 M. 40 Pf. — v. Reichenau, W., Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage. 8. Cöln, Mayer. n. 7 M. — Palm, R., Wie begründet Locke die Realität der Erkenntniss? 8. Jena, Neuenhahn. n. 80 Pf. — Leibniz, la monadologie. Publiée par H. Lachelier. 16. Paris, Hachette. 16. Cart. 80 Pf. — Pabst, C. R., Vorlesungen über G. E. Lessing's Nathan. Herausgegeben von F. Edinger. 8. Bern, Haller. n. 4 M. — Vaihinger, H., Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. 1. Bd. 1. Hälfte. 8. Stuttgart, Spemann. n. 4 M. 50 Pf. — Fichte, J. G., Reden an die deutsche Nation. Mit einer Einleitung von J. H. Fichte. Wohlfeile [Titel-] Ausgabe 12. Freiburg i. B., Mohr. n. 35 Pf. — Eucken, R., zur Erinnerung an K. Ch. F. Krause. Festrede. 8. Leipzig, Veit u. Co. n. 1 M. 20 Pf. — Schopenhauer, A, Die beiden Grundprobleme der Ethik. 3. Aufl.

8. Leipzig, Brockhaus. n. 4 M. 50 Pf. geb. n. 5 M. 50 Pf. — Kletschke, H., Charakterzüge aus dem Leben Arthur Schopenhauers. Vortrag. 8. Quedlinburg, Huch. 30 Pf. — do. Zeitz, Huch. 30 Pf. — Koeber, R., Schopenhauer's Erlösungslehre. 8. Berlin, C. Dunckers Verlag. n. 1 M. — Voigt, G., Friedrich Rückert's Gedankenlyrik nach ihrem philosophischen Inhalte dargestellt. 8. Annaberg, Graser. n. 1. M. 80 Pf. — de Magelhaes, J. J. L., Silvestre Pinheiro Ferreira, Sein Leben und seine Philosophie. Mit einer Einleitung über die wichtigsten portugiesischen Philosophen vor ihm. 8. Bonn, Behrendt. n. 1 M. — v. Christ, W., Gedächtnissrede auf Leonhard v. Spengel. 4. München, Franz'sche Buchhandlung. baar 1 M. 50 Pf.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Reiff, F., Giebt es einen Weltzweck? (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Herausgegeben von E. Frhr. v. Ungern-Sternberg und G. Schlosser. Heft 38.) 8. Heilbronn, Gebr. Henninger. n. 1 M. — Duboc, J., Der Optimismus als Weltanschauung und seine religiös ethische Bedeutung für die Gegenwart. 8. Bonn, Strauss Verlag. n. 7 M. — Gätschenberger, S., Nihilismus, Pessimismus u. Weltschmerz. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Flugschriften zur Kenntniss der Gegenwart. Herausgeg. von F. v. Holtzendorff. Heft 152.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf. Einzelpreis n. 1 M. — Soury, J., de Hylozoismo apud recentiores. 8. Paris, Ollendorff. baar 4 M. — Schreiter, E., Die Versöhnung von Natur u. Kultur. (Vorträge über unsere Zeit und naturgemässe Philosophie. 8. Leipzig, Rohn. n. 2 M. 80 Pf.

IV. **Zur Logik.** Kirchner, F., Katechismus der Logik (Weber's illustrirte Katechismen Nr. 100). 8. Leipzig, Weber. Geb. n. 2 M. 50 Pf. — Scheffler, H., Die Naturgesetze und ihr Zusammenhang mit den Principien der abstrakten Wissenschaften. 4. (Schluss-)Theil. Die Theorie des Bewusstseins oder die philosophischen Gesetze. 8. Leipzig, Förster. n. 9 M. [S. ob. Bd. XVI, S. 378.]

V. **Zur Metaphysik.** Grassmann, R., das Weltleben oder die Metaphysik. 8. Stettin, Grassmann. 6 M.

VI. **Zur Naturphilosophie.** Darwin's, Ch., Gesammelte Werke. Auswahl in 6 Bänden. Lief. 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. à n. 1 M. [S. ob. S. 377.] — Haeckel, E., Ueber die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts. Zwei Vorträge. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 52 und 53). 4. Aufl. 8. Berlin, Habel. n. 1 M. 60 Pf. — Weber, H., Ueber Causalität in den Naturwissenschaften. Rede. 8. Leipzig, Engelmann. n. 60 Pf. — Schmitz-Dumont, O., Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 4 M. — Grundlehren, die, der wahren Naturreligion nach Darwin u. Haeckel. Moderne Dogmen für Kirche u. Haus. 8. Berlin, Staude. n. 1 M.

VII. **Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie.** Zahn, D., Die natürliche Moral christlich beurtheilt und angewandt auf die Gegenwart in Kirche, Schule und innere Mission. 8. Gotha, Schlossmann. n. 3 M. 60 Pf. — Sittenlehre, die katholische. Zum Gebrauche für die Zöglinge des k. Schullehrer-Seminars in Freising. 8. Freising, Datterer's Verlag. n. 60 Pf. — Dühring, E., Der Werth des Lebens, populär dargestellt. 3. Aufl. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 6 M. — Stöpel, F., Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streites zwischen Individualismus u. Socialismus. 8. Chemnitz, Schmeitzner. n. 6 M. 60 Pf.

VIII. **Zur Anthropologie und Psychologie.** Cless, A., Das Ideal der Menschheit. Nach C. Chr. Fr. Krause's Schrift „Das Urbild der Menschheit." 8. Stuttgart, Krabbe. n. 2 M. geb. baar 2 M. 50 Pf. — Mittheilungen

der anthropologischen Gesellschaft in Wien. Red. v. F. Ritter v. Hauer, C. Langer, M. Mach etc. 10. u. 11. Bd. 8. Wien, C. Gerolds Sohn à n. 12 M. — Sammlungen, die anthropologischen, Deutschlands. Berlin. 1. Theil. Zusammengestellt von G. Broesche. 4. Braunschweig, Vieweg u. Sohn. n. 7 M. 20 Pf. — Zeller, E., Ueber die Messung psychischer Vorgänge. 4. Berlin, Dümmlers Verlagsbuchh. in Comm. n. 80 Pf. — Preyer, W., Ueber den Farben- und Temperatur-Sinn, mit besonderer Rücksicht auf Farbenblindheit. 8. Bonn, Strauss' Verlag. n. 2 M. — Schallberg, J., Unsterblichkeit oder die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode. 4. Aufl. 8. Naumburg, Regel's Verlag. n. 1 M.

IX. **Zur Religionsphilosophie.** Strauss, D. F., Der alte und neue Glaube. Ein Bekenntniss. 11. Aufl. 1. Liefg. 8. Bonn, Strauss Verlag. n. 1 M. — Robert, F., Neue Gedanken über Gott. Gott das einzig unbegreifbare Wesen in der Natur. 8. Hamburg, Grüning. n. 50 Pf.

X. **Zur Philosophie der Geschichte.** Bergmann, J., Das Ziel der Geschichte. Rede. 8. Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung. 75 Pf.

XI. **Zur Aesthetik.** Seemann, Th., Grundriss der Poetik, oder die Lehre von den Dichtungsarten. 8. Berlin, Bohne. n. 3 M.

XII. **Zur Pädagogik.** Encyklopädie des gesammten Erziehungs- u. Unterrichtswesens. Herausgegeben von K. A. Schmid. 4. Bd. 3. Abth. 2. Aufl. 8. Gotha, Besser. n. 6 M. [S. ob. S. 307.] — Klassiker, pädagogische Auswahl der besten pädagogischen Schriftsteller. Mit Erläuterungen. Herausgeg. von G. A. Lindner. 8. u. 9. Bd. 8. Wien, Pichler's Witwe u. Sohn. 5 M. 50 Pf. Inhalt: 8. M. F. Quintilianus. Rednerische Unterweisungen. Bearbeitet von G. Lindner. Plutarch's Abhandlung über die Erziehung der Kinder. Uebersetzt von H. Deinhardt. 3 M. 50 Pf. 9. R. Ascham's Schulmeister mit einer Einleitung von R. Ascham's Leben u. Wirken. Einleitung, Uebersetzung u. Commentar von J. Holzamer. 2 M. [S. ob. Bd. XV. S. 633.] — Schütze, H., Auslese aus den Werken berühmter Lehrer u. Pädagogen des Mittelalters. 5. Heft, Karl der Grosse: Verordnungen und Briefe. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 40 Pf. [S. ob. Bd. XVI, S. 187.] — Vives, J. L., ausgewählte pädagogische Schriften. Uebersetzt v. R. Heine. Heft 1. 2. (K. Richters pädagogische Bibliothek Heft 92. 93). 8. Leipzig, M. Herx's Verlag à n. 50 Pf. — Rundschau, allgemeine, auf dem Gebiete des Unterrichtswesens aller Länder. Herausgegeben von F. Körner. Jahrg. 1881. 1. Heft. 8. Berlin, Issleib. Vierteljährlich 3 M. — Kellner, L., Kurze Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, mit vorwaltender Rücksicht auf das Volksschulwesen. 6. Aufl. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 2 M. — Kruse, K., Die pädagogischen Meinungen des Michel Montaigne nach den Begriffen und Grundsätzen der philosophischen Pädagogik dargestellt u. beurtheilt. 8. Jena, Neuenhahn. n. 1 M. 35 Pf. — Locke, John, Einige Gedanken über Erziehung. Uebersetzt von M. Schuster. 2. Aufl. Geb. n. 3 M. 50 Pf. (K. Richter's pädagogische Bibliothek. Heft 26—30.) 8. Leipzig, M. Hesse's Verlag. à Heft n. 50 Pf. geb. cplt. n. 3 M. 50 Pf. — Gitschmann, W., Die Pädagogik des John Locke historisch und psychologisch beleuchtet. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 1 M. 20 Pf. dito n. 1 M. 70 Pf. — Eiselen, F., Goethe's Pädagogik. Vortrag. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg. n. 50 Pf. — Hagemann, A., Was ist Charakter und wie kann er durch die Erziehung gebildet werden? 2. Aufl. Dorpat, Krüger. n. 75 Pf. dito 3. Aufl. Ebda. 75 Pf. — Auer, L., Volksbildung, Schulfrage, Schulstreit, Gedanken und Vorschläge. 8. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. n. 60 Pf. — Cornelia, Zeitschrift für häusliche Erziehung. Herausgegeben von C. Pilz. 36. Bd. (5 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Kempe. pro cplt. 2 M. 25 Pf. — Chronik, allgemeine, des Volksschulwesens. Herausgegeben von L. W. Seyffarth. 1880. Neue Folge.

3. Jahrgang. 8. Breslau, Morgenstern. n. 6 M. — Böhm, F., Vorschläge zur Bekämpfung des Materialismus seitens der Volksschule. 8. Berlin, Haack. n. 50 Pf. — Schrader, W., Die Verfassung der höheren Schulen. Pädagogische Bedenken. 2. Aufl. 2. Ausg. 8. Berlin, Hempel. n. 6 M. — v. Tiling, W., Von dem Rechte und dem Werthe der Gymnasialbildung. 8. Riga, Stieda's Verlag. n. 1 M. 40 Pf. — Stöckl, A., Der moderne Religionsunterricht an den deutschen Gymnasien. 8. Mainz, Kirchheim. 75 Pf. — v. Tiling, Der gymnasiale Religionsunterricht. 8. Riga, Stieda's Verlag. n. 1 M. 40 Pf.

Recensionen - Verzeichniss.

Aristotle, Nicomachean Ethics translated by Peters. (Academy 475 v. Herbert Richards.)

Arnold, B., Lessings Emilia Galotti in ihrem Verhältniss z. Poetik d. Aristoteles und zur Hamburgischen Dramaturgie. (Archiv f. d. Stud. d. neueren Spr. 65, 2. 3.)

Ascher, allgemeine Grundsätze der vorbeugenden u. korrektionellen Erziehung. (Dtsche. Schulztg. 24, Beilage.)

Bahnsch, des Epikureers Philodemus Schrift *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*. (Jahresber. üb. d. Fortschritt d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)

Bauer, Christus u. die Cäesaren. (Jahresber. über den Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)

Biedermann, G., Philosophie als Begriffswissenschaft. (Dtsche. Literaturztg. 26 v. E. Laas.)

Bilharz und Dannegger, metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaft. (Gegenwart 22 v. W. Bolin.)

Braitmaier, die poetische Theorie Gottscheds u. der Schweizer. (Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen 65, 2. 3.)

Braune, Mark Aurel's Meditationen. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)

Busse, de praesidiis Aristotelis Politica emendandi. (Dtsche. Literaturztg. 22 v. F. Susemihl.)

Cicero de legibus ed. Boirac. (Revue crit. 22 v. E. Benoist.)

Danzel u. Gubrauer, G. E. Lessing. 2. Aufl. (L. C. 23.)

Deisenberg, Theismus u. Pantheismus. (Deutsche Literaturztg. 22 v. H. Cohen.)

Diehl, Zur Ethik des Stoikers Levin von Kittron. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)

Doxographi graeci v. Diels. (Jahresber. über Fortschr. der class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)

Duboc, der Optimismus als Weltanschauung. (Gegenwart 28 v. W. Bolin.)

Edgeworth, Mathematical Psychics, an Essay on the Application of Mathematics in the Moral sciences. (Academy 476 v. A. Marshall.)

Ehrenhauss, die neuere Philosophie und der christliche Glaube. (Dtsche. Literaturztg. 24 v. O. Pfleiderer.)

Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. (Z. f. Philos. u. philos. Kritik. N. F, 77, 2.)

Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. 1. Thl. 3. Aufl. (Gegenwart 29 v. Hugo Göring.)

Fischer, K., G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur dargestellt. (Dtsche. Literaturztg. 28 v. E. Schmidt.)

Fowler, Bacon (Academy 474 v. Franklin T. Richards.)

Franke, Stoicismus u. Christenthum. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)

Geiger, der Ursprung der Sprache. 2. Aufl. (Literar. Merkur 18 v. Dr. H. Spatzier.)
Girard, la philosophie scientifique (Gött. geb. Anz. 23, 24 v. Baumann.)
Gizycki, P. v., üb. d. Leben u. die Moralphilosophie des Epikur. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Glöckner, quaestiones Annaeanae. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Glogau, G., Ziel u. Wesen der humanistischen Bildung. (Dtsche. Literaturztg. 28.)
Gomperz, neue Bruchstücke Epikur's, insbesondere über die Willensfrage. (Jahresber. über d. Fortschr. der class. Alterthumswiss. 1880. 4. 5 v. M. Heinze.)
Guyau. la morale d'Épicure. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Haas, J., de L. Annaei Senecae philosophi monitis. (Jahresber. über den Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Harms, Geschichte der Logik. (L. C. 27).
Hartmann, E. v., die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. (Dtsche. Literaturztg. 22, v. H. Holtzmann.)
Hauck, Staat u. Gesellschaft (Im neuen Reich 26.)
Heinze, die Erkenntnisslehre der Stoiker. (Jahresber. über den Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5.)
Hellenbach, die Vorurtheile der Menschheit. (L. C. 24.)
Hellenbach, aus dem Tagebuche eines Philosophen. (Literar. Merkur 18, v. Dr. H. Spatzier.)
Henne-am Rhyn, Kulturgeschichte des Judenthums. (Dtsche. Literaturztg. 24 v. Wellhausen.)
Jankowski, Pisticismus und Substanzialismus. (L. C. 24.)
Kant, von der Macht des Gemüthes seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. (Frauenanwalt 6.)
Kern, F., Untersuchung über die Quellen der Philosophie des Xenophanes. (Philol. Anz. 4. 5.)
Kern, G., Bemerkungen zum zehnten Buch d. Laertius Diogenes. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze).
Krause, populäre Darstellung von Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Im neuen Reich 27.)
Leibniz, philosophische Schriften, herausg. v. Gerhardt. (L. C. 27.)
Marcus Aurelius Selbstbetrachtungen. Uebersetzt von A. Wittstock. (Jahresber. über d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1881, 4. 5. v. M. Heinze.)
Marx, Anordnung der die Medicin betreffenden Aussprüche des Philosophen Seneca. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Matinée, Platon et Plotin. (Dtsche. Literaturztg. 24. v. H. F. Müller.)
Mendelssohn's, M., Schriften zur Philosophie. (Dtsche. Literaturztg. 28. v. J. B. Meyer.)
Michelet, System der Philosophie. Bd. 4, 1. (Vierteljschr. f. Volkswirthsch. u. Culturgesch. Bd. 70.)
Münz, die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode d, griech. Philosophie. (Philol. Anz. 3 v. H. v. Kleist.)
Mullach, Fragmenta philosophorum graecorum. Vol. III. (L. C. 28.) v. M. W(o)'hlr(a)b.
Nägelsbach, v., Gymnasial-Pädagogik. (Z. f. Gymnasialwesen 5.)
Nohle, die Staatslehre Plato's (Jahrb. f. Nationalökon. u. Statistik. N. F. 3, 1. v. A. Krohn.)
Papiro Ercolanese inedito, v. D. Comparetti. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)

Pesch, institutiones philosophiae naturalis sec. principia S. Thomae Aquinatis. (Natur u. Offenbarung 27, 6.)
Platonis opera ed. M. Schanz. (Dtsche. Literaturztg. Nr. 25 v. Susemihl.)
Plotin Enneaden übersetzt von H. F. Müller. (L. C. 26.)
Plotini Enneades rec. H. F. Müller. Vol. II. (L. C. 26.)
Probst, E., L. Annaeus Seneca aus seinen Schriften. (Jahresber. über d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Rieger. Goethe's Faust nach seinem religiösen Gehalte. (L. C. 24.)
Schaefer, F., quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Schlegel, J. H., über den Begriff d. Romanischen. (Archiv f. d. Stud. d. neuer. Spr. 65, 2. 3.)
Schmid, Encyklopädie des gesammten Erziehungs- u. Unterrichtswesens. (Z. f. Gymnasialwesen 5 v. Klix.)
Schneemann, die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse. (Katholik N. F. 23, Mai v. Höhler.)
Schneider, K., Rousseau u. Pestalozzi. (Dtsche. Schulztg. 24, Beilage.)
Schneider, O., ein Lehrplan f. d. deutschen Unterricht. (L. C. 25. Zeitschr. f. Gymnasialwesen 6. v. Wilmanns.)
Schumann, Geschichte der Pädagogik im Umriss. 2. Aufl. (Dtsche. Schulztg. 24, Beilage.)
Schuster, über die erhaltenen Portraits der griechischen Philosophen. (Jahresber. üb. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Senecae Dialogorum libri XII rec. Koch et Vahlen (Jahresber. über die Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Senecae epistulae aliquot ex Bambergensi et Argentoratensi codicibus ed. Bücheler. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Senecae libri de beneficiis et de clementia rec. Gertz. (Jahresber. über d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Senecae monita et eiusdem morientis extremae voces ex codd. Paris. primus ed. Wölfflin. (Jahresber. üb. d. Fortschr. der class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Seoane, elliptische Philosophie d. verborg. Wirkenden. Th. 2. (L. C. 26.)
Siedler, de L. Annaei Senecae philosophia morali. (Jahresber. über die Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Strümpell, psychologische Pädagogik. (Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik. 5. v. M. Jahn.)
Symbolae Joachimicae. Th. 2. (Ztschr. f. Gymnasialwesen. 7. 8. v. Paulsen.)
Tylor, Anthropology (Academy 471. v. F. W. Rudler.)
Vignoli, Mythus u. Wissenschaft. (Dtsche. Litztg. 27. v. H. Usener.)
Vischer, Altes u. Neues. (Literar. Merkur 16 u. 17 v. Dr. C. Rennert.)
Vogel, systematische Encyklopädie der Pädagogik. (L. C. 25.)
Winckler, der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Wunder, L. Annaeus Seneca quid de diis senserit. (Jahresber. über d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5. v. M. Heinze.)
Ziemer, das psychologische Moment in der Bildung syntaktischer Sprachformen. (Philol. Anz. 4. 5.)
Ziller, allgem. philosophische Ethik. (Gött. gel. Anz. 23. 24. v. Baumann.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, redigirt von Herm. Ulrici. Halle. Bd. 79. Heft 1. Dr. G. Runze, Kritische Darstellung der Geschichte des ontologischen Beweisverfahrens seit Anselm (2. Art.). — Prof. Dr. Joh. Volkelt, Die Farben und die Seele. — Dr. J. L. A. Koch, Ueber das Unterscheidungsvermögen. — Dr. Th. Achelis, Kritische Darstellung der Platonischen Ideenlehre. — Recensionen: H. Ulrici, F. Kirchner, Ethik, Katechismus der Sittenlehre. — H. Ulrici, Prof. Dr. Caspari, Das Erkenntnissproblem. — Ders., M. Heinze, Zur Erkenntnisslehre der Stoïker. — Ders., Ernst Platner als Gegner Kant's. — Ders., P. Knoodt, Anton Günther. — F. Hoffmann, L. B. Hellenbach, Die Vorurtheile der Menschheit. — Dr. B. T. Sträter, Dr. Joh. H. Witte, Die Philosophie unserer Dichter-Heroen. — Prof. Dr. Rabus, Dr. Julius Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. — Prof. Dr. A. Richter, C. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. — Ders., Gustav F. Pfisterer, Pädagogische Psychologie. — Ders., Stefan Fellner, Compendium der Naturwissenschaften aus der Schule zu Fulda im IX. Jahrhundert. — C. J. Gerhard, Leibnizen's und Huygen's Briefwechsel mit Papin. — Prof. Dr. Gottschick, Die „Lücke" in Kant's Beweis für die transscendentale Idealität von Raum und Zeit. — Bibliographie.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, unter Mitwirkung von M. Heinze und W. Wundt, herausg. von Th. Avenarius. Jahrg. V. Heft 3. P. Harzer, Leibniz' dynamische Anschauungen. — E. Laas, Vergeltung und Zurechnung. 2. Art. — E. Kraepelin, Ueber Trugwarnehmungen. 2. Art. (Schluss.) J. Bergmann, Erwiderung. — C. Sigwart, Berichtigung. — Anzeigen: G. v. Gizycki, — Dr. H. Höffding, Die Grundlage der humanen Ethik. — Selbstanzeigen: Bleuler, E. und Lehmann, K. — Spitta, H. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen. — Carl Görings literarischer Nachlass.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. Nro. XXIII July 1881. Prof. J. Earle, The History of the Word „Mind". — E. Montgomery, The Substantiality of Life. — J. T. Punnett, Efficiency as a Proximate End in Morals. — Prof. J. Royce, „Mindstuff" and Reality. — J. Sully, George Eliot's Art. — Notes and Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Miscellaneous.

The Journal of speculative Philosophy. Ed. by W. T. Harris. 1881 Jan. Vol. XV. Nr. 1. Schelling on medicine etc. tr. by E. S. Morgan. — Hegel on the absolute religion tr. by F. L. Soldan. — The Science of Education paraphr. by A. C. Brockett. — Analysis of Rosenkranz Pedagogics by the editor. — Kants Anthropology tr. by A. E. Kroeger. — Notes and Discussions. — Book Notices. — Books received.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Ballière et Co. 1881. Nr. 6. Georges Guérault, Du rôle du Mouvement dans les émotions esthétiques. — A. Fouillée, Critique de la morale de Kant (2. article). — Herbert Spencer, Des gouvernements composés. — Adrien Naville, L'amour-propre: étude psychologique. — Analyses et comptes rendus: Sergi, Elementi di psicologia. — Ardigò, Lo studio della storia della filosofia. — Benno Erdmann, Kant's Kritik der Urtheilskraft. — Franck, Réformateurs et publicistes de l'Europe. — Arès y Sanz, Discurso sobre la metafisica. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — J. Ochorowicz, Projet d'un congrès international de psychologie. — A. Espinas, La philosophie écossaise au XVIII. siècle et les origines de la philosophie

anglaise contemporaine (2. article). — G. Guéroult, Du rôle du mouvement dans les émotions esthétiques (fin). — Herbert Spencer, Le corps consultatif. — Analyses et comptes rendus: A. de Roberty, La sociologie. — W. Wallace, Epicureanism. — J. Veitch, The Method of Descartes with a new introductory Essay. — Notices bibliographiques: Léopold Bresson, Idées modernes: cosmologie, sociologie. — P. Knoodt, Anton Günther, eine Biographie. — S. F. de Dominicis, La pedagogia e il Darwinismo. — C. Rosa, La familia educatrice ecc. — Revue des périodiques étrangers: La Rassegna critica. — Rivista di filosofia scientifica. — P. Janet, Sur la valeur du syllogisme. — A. Espinas La philosophie écossaise au XVIII. siècle et les origines de la philosophie anglaise contemporaine (3. article). — P. Tannery, L'éducation platonicienne (3. article). — Analyses et comptes rendus: B. Perez, L'éducation dès le berceau: essai de pédagogie expérimentale. — Benno Erdmann, Kant's Kriticismus: eine historische Untersuchung (1. article). — J. P. Mahaffy, Descartes. — Notices bibliogrophiques: B. Conta, Philosophie matérialiste: introduction à la métaphysique. — G. Piola, Forza e materia. — O. Pfleiderer. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. — Revue des périodiques étrangers: Mind. — The Platonist. — The Princeton Review.

La filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale. Roma Vol. XXIII. 2a. Franc. Bonatelli, Filosofia della Storia. — La Storia come fattore della Coltura umana. — G. Jandelli, Sociologia. Il Precursore di Malthus. — Bibliografia: 1) Seb. Turbiglio. — 2) Ad. Franck. — 3) B. Perez. — 4) G. M. Bertini. — 5) G. Barzellotti. — 6) A. Brogialdi. — 7) S. Prato. — 8) P. E. Tuletti. — P. D. Ercole, Sulle Idee, risposta al prof. Ferri. — Corsi filosofici nelle Università Italiane. — Il corso di Estetica del prof. Tari. — Recenti publicazioni.

Miscelle.

Auf eine an mich ergangene Anfrage will ich hiermit öffentlich, da die Sache, obwohl eine Kleinigkeit, doch nicht ohne allgemeineres Interesse ist, bemerken, dass der heut zu Tage viel gebrauchte Ausdruck „Nihilismus" allerdings nicht, wie vielfach behauptet wird, von dem russischen Novellisten Turgenieff zuerst gebraucht worden, sondern dass er älteren Datums ist. Ich kenne ihn namentlich aus Joh. Heinr. Jacobi's Schriften, wo er z. B. im dritten Bande der Werke p. 44 und p. 291 vorkommt. Ob aber Jacobi Erfinder des Terminus „Nihilismus" sei, wie man aus der ersteren der beiden angeführten Stellen schliessen möchte, vermag ich nicht zu sagen. C. S.

Der Nekrolog, welcher dem am 2. Juli zu Berlin verstorbenen Professor Herm. Lotze zugedacht ist, kann, da das Manuscript dazu sich noch nicht im Besitz der Redaction befindet, erst im nächsten Heft erscheinen.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnisstheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft.

I.

Jede Wissenschaft — mit alleiniger Ausnahme derjenigen, die sich eben durch diese Erörterungen als nothwendig erweisen soll — macht eine gewisse Voraussetzung über die Möglichkeit des Erkennens. Entweder setzt das wissenschaftliche Denken stillschweigend voraus, dass der Gegenstand seiner Wissenschaft, sei es in erschöpfender Weise, sei es bis zu einem gewissen Umfange und Grade, dem Erkennen zugänglich sei, oder es wird doch wenigstens stillschweigend angenommen, dass es überhaupt ein objectives, d. h. ein in allgemeingültiger Weise Gesetze feststellendes Erkennen gebe. Zuweilen nämlich sind die Wissenschaften so vorsichtig, bevor sie in die Untersuchung ihres Gegenstandes eintreten, sich die Frage nach den Grenzen, die sich auf ihrem Gebiete vielleicht dem menschlichen Erkennen entgegenstellen, vorzulegen. Allein indem sie an die Beantwortung dieser Frage gehen, kommt es ihnen nicht in den Sinn, die Möglichkeit des Erkennens überhaupt zu bezweifeln und zu prüfen. Und es ist dies auch ganz in der Ordnung; denn wollte jede Wissenschaft ab ovo, mit der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit des Erkennens überhaupt anfangen, so würde sie sich Untersuchungen aufbürden, die sowohl dem Gegenstande als der Methode nach einen von dem, was sie eigentlich betreiben will, grundverschiedenen Charakter haben. Auch müsste dann jede Wissenschaft mit genau denselben und zudem höchst weitläufigen und verwickelten Erörterungen beginnen. Es wird daher — wenn

solche Erörterungen überhaupt nöthig sind — das Amt einer besonderen Wissenschaft sein, sie zu führen.

Das Entscheidende in der Beantwortung der Frage, ob und in welchem Sinne eine besondere Wissenschaft vom Erkennen gefordert sei, liegt darin, dass das objective Erkennen nicht absolut selbstverständlich, nicht absolut unbezweifelbar ist. Diese Einsicht ergibt sich einfach aus der unbestreitbaren Erwägung, dass alle die Akte, die darauf Anspruch erheben, ein Erkennen zu sein, unabtrennbar an das Individuum gebunden sind, sich zunächst und unmittelbar nirgends anderswo als im Bewusstsein des Individuums vollziehen. Es mag sein, dass diese Akte mehr sind als bloss individuelle Bewusstseinsphänomene; es mag vielleicht sogar die Ansicht, welche ihnen kein weiteres Sein und Gelten zuschreibt, unglaublich flach und absurd sein; allein zunächst, vor aller Reflexion, Untersuchung und Begründung, steht es keineswegs fest, dass das, was wir für einen Erkenntnissakt halten, mehr sei als ein ganz individueller Vorgang, der weder auf die Zustimmung der anderen Individuen rechnen, noch für eine gesetzmässig verknüpfte Wirklichkeit Geltung beanspruchen dürfe, fasse man das Wirkliche nun als Ding an sich oder rein phänomenalistisch auf. Wodurch sollte uns in einer Weise, die alle Untersuchung überflüssig machte, verbürgt werden können, dass das Erkennen eine vom Riechen, Schmecken u. dgl. qualitativ verschiedene Geltung habe? Das Erkennen ist wie das Riechen ein individueller Bewusstseinsvorgang und hat die Wirklichkeit eines solchen. Soviel ist unbestreitbar. Darüber hinaus aber hört die Unbezweifelbarkeit auf.

Es wäre ein ganz naiver Einwand, dass das Erkennen sich durch die Zusammenstimmung mit der Wirklichkeit, der Erscheinung oder der Erfahrung rechtfertige. Denn Wirklichkeit, Erscheinung, Erfahrung — dies Alles existirt für mein Erkennen ja selbst nur als ein Erkanntes, gehört zur Erkenntniss selber und unterliegt daher, so lange nicht die Sicherheit des Erkennens anderswie festgestellt ist, gleichfalls dem Zweifel, ob es mehr sei als mein individuelles Bewusstseinsbild. Es ist ganz unmöglich, den Inhalt meiner auf ein ob-

jectives Erkennen Anspruch erhebenden psychischen Akte mit dem Gegenstande selbst, der erkannt werden soll, zu vergleichen. Was das Erkennen in seine Hand bekommt, ist ja zunächst und unmittelbar immer schon wieder in die Form eines individuellen Bewusstseinsaktes eingegangen. Und ebenso naiv wäre es, einzuwenden, dass es ja doch so viele heute allgemein oder fast allgemein anerkannte wissenschaftliche Sätze gebe; warum solle die Theorie des Erkennens sich nicht auf diese stützen dürfen? Ich will hier zugeben, dass unsere Zeit eine grosse Anzahl von nahezu allgemein anerkannten Wahrheiten aufzuweisen habe; ja ich will dem Einwurfe sogar mit der weiteren Annahme entgegenkommen, dass sich diese Wahrheiten für die so eigenthümlichen erkenntnisstheoretischen Fragen mit grossem Erfolge verwerthen lassen. Allein es fragt sich, ob die Thatsache, dass eine Wahrheit von der bei Weitem grössten Zahl der denkfähigen, gebildeten Menschen einer Zeit anerkannt wird, das Erkennen zu dem Rang eines unbezweifelbaren Factums erheben könne. Und da kann die Antwort nicht zweifelhaft sein, wenn man erwägt, dass die Thatsache der allgemeinen Anerkennung doch selbst zunächst nur als eine Vorstellung meines individuellen Bewusstseins existirt, und dass die allgemeine Verbreitung einer täuschenden Einbildung, die man sich vielleicht aus einem gewissen allgemeinen psychischen Zwange entsprungen denken könnte, keineswegs zu den Unmöglichkeiten gehört. — Es bleibt also dabei: die Wissenschaft hat allen Grund, sich mit der Frage nach der Möglichkeit des Erkennens aufs Ernsteste zu beschäftigen.

Es lässt sich die Aufgabe der Philosophie geradezu dahin bestimmen, die Selbstverständlichkeit möglichst einzuschränken. Ueberhaupt würde es ja niemals zu Fortschritten im Erkennen gekommen sein, wenn nicht dasjenige, was sich bisher dem Menschen als problemlos, als frei von allen Schwierigkeiten und Unerklärlichkeiten darstellte, in immer steigendem Maasse für ihn diesen Charakter des Selbstverständlichen verloren hätte und so immer mehr an die Stelle eines einfachen, ruhigen Hinnehmens die scharfe Unruhe des Fragens getreten wäre. So lag auch für die Philosophie eine

Hauptbedingung ihres Fortschreitens darin, dass diejenigen allgemeinen Weltverhältnisse, bei denen sich der Geist bisher als bei einem einfachen So- und Nichtanderssein beruhigt hatte, immer mehr Anstösse zu Fragen, Alternativen und verschiedenen Lösungsmöglichkeiten darboten. Da nun über die Philosophie hinaus keine Wissenschaft mehr liegt, welche die von ihr nicht gestellten Probleme übernähme, so darf von ihr erwartet werden, dass sie nur vor dem absolut Selbstverständlichen mit ihrem Fragen Halt mache und namentlich scharf darauf Acht habe, dass sie nicht Manches unwillkürlich, und ohne es ausdrücklich für etwas absolut Selbstverständliches zu erklären, doch so behandle, als verstände es sich ohne Weiteres von selbst. Die ganze Erkenntnisstheorie im modernen Sinne des Wortes ist aus einer solchen Verschärfung des philosophischen Bewusstseins entsprungen. Man sah immer deutlicher ein, dass das Erkennen keineswegs in den Bereich des absolut Selbstverständlichen gehöre, und dass sich daher die Philosophie seine Möglichkeit zum Probleme machen müsse. Nur besass man in den bei Weitem meisten Fällen nicht genug Muth und Consequenz des Denkens, um das Erkennen in seinem vollen Umfange, d. h. soweit es irgend auf Allgemeingültigkeit und auf ein Feststellen von Regeln, Gesetzen, causalen Beziehungen u. dgl. Anspruch erhebt, als etwas Fragliches hinzustellen.

Wenn man sich auf solche Weise das Erkennen in seinem vollen Umfange und aus dem Grunde, weil ihm die Selbstverständlichkeit oder Unbezweifelbarkeit mangelt, zum Probleme macht, so kann es nicht zweifelhaft sein, welche Stelle der Erkenntnisstheorie als der sich mit diesem Probleme befassenden Wissenschaft im Organismus der Wissenschaften gebühre. Die Erkenntnisstheorie hat allen anderen Wissenschaften voranzugehen; sie darf sich in keiner Weise Sätze aus anderen Wissenschaften zur Grundlage geben; sie hat in ihren grundlegenden Erörterungen alle anderen Wissenschaften als nicht vorhanden anzusehen; sie ist die im strengsten Sinne voraussetzungslose Wissenschaft. Wer das Erkennen dieses oder jenes Gebietes, ohne zuerst unser Problem erledigt zu haben, ohne Weiteres ver-

sucht und ausübt, der kann wohl an irgend einer Stelle seiner Erkenntnissunternehmungen, etwa irgendwo in der Psychologie oder Logik oder Metaphysik, auch den Fragen, inwieweit ein Erkennen möglich sei, worin es seine Bedingungen und Schranken habe u. dgl., eine eingehende Beantwortung widmen. Und es wird dies ohne Frage für den lückenlosen Ausbau und die Befestigung seines Standpunktes nützlich sein; ja es kann sich aus einer solchen, auf Grundlage mannigfacher Erkenntnissresultate aufgebauten, also dogmatischen Erkenntnisstheorie als weiterer Gewinn die werthvolle Einsicht ergeben, dass in einer Welt, die so eingerichtet ist, wie es die vorangegangenen Wissenssätze ausdrücklich oder implicite festgesetzt haben, ein Erkennen von gewissem Charakter in der That möglich oder gar nothwendig sei. Allein ganz unausgemacht bleibt es, ob ein solches Erkennen überhaupt möglich sei. Denn worauf beruht für eine solche dogmatische Erkenntnisstheorie die Erkenntniss, dass die Wirklichkeit jene vorausgesetzte Beschaffenheit habe, aus der sich ein gewisses Erkennen als möglich oder nothwendig ergibt? Offenbar doch selbst schon auf der Voraussetzung, dass diesem in bestimmter Weise gearteten Erkennen Gültigkeit zukomme. Wie will ich aber ein Object rechtfertigen, wenn sämmtliche oder auch nur einige Sätze, auf Grund deren diese Rechtfertigung geschieht, selbst schon ihre Gültigkeit nur der Voraussetzung, dass dies Object bereits gerechtfertigt da stehe, verdanken? Eine Erkenntnisstheorie also, die logische, psychologische, metaphysische Annahmen voraussetzt, würde gerade das Bedürfniss unbefriedigt lassen, das uns zur Forderung einer Erkenntnisstheorie unwiderstehlich hintrieb. Wir wollten, weil dem Erkennen die absolute Unbezweifelbarkeit mangelt, uns darüber Rechenschaft geben, ob und inwieweit ein Erkennen überhaupt möglich sei; wir wollten verhindern, dass das Erkennen auf gut Glück gewagt werde und ihm das principielle Bewusstsein über seine letzten Kriterien, über seinen Umfang und seine Grenzen und Grade fehle; wir wollten die Gefahr beseitigen, die allen Wissenschaften von dem Einwurfe droht, dass vielleicht alles Wissen nichts sei, als eine in sich zusammenstimmende Fiction, als

eine bedeutungslose Seifenblase, ein individuelles Product, das, wie Riechen und Schmecken, neben allen etwa vorhandenen ähnlichen individuellen Producten unvergleichbar und verbindungslos dastehe. Gerade zu einem solchen Ziele kann aber jene dogmatische Erkenntnisstheorie nimmermehr führen. Mache ich mir das Erkennen nicht vor allem wirklichen Erkennen, sondern erst im weiteren Verlaufe desselben zum Probleme, so schweben nach wie vor alle Wissenschaften in der Luft, indem ihr Bestand an einer Voraussetzung hängt, die wie etwas Selbstverständliches angenommen wird, allein dies nimmermehr ist.

Ich will hier die Aufgabe der Erkenntnisstheorie nicht zergliedern, sondern nur den allerwichtigsten Theil derselben hervorheben. Wer sich über die Möglichkeit des Erkennens, über seine allgemeinsten Leistungsweisen und ihre Schranken und Grade klar werden will, wird sich vor Allem darüber Rechenschaft zu geben haben, worin die letzten, primitivsten Principien des Erkennens bestehen, d. h. diejenigen Principien, die nicht selbst schon auf der Voraussetzung eines Erkennens beruhen und sich daher nicht weiter zerlegen, zurückführen und begründen lassen. Wenn irgendwo in der Philosophie, so herrscht in dieser Frage die allergrösste Verwirrung. So begnügt man sich sehr häufig und sogar in erkenntnisstheoretischen Untersuchungen mit dem Ausdrucke, dass in der Uebereinstimmung mit der Erfahrung das Kriterium des Erkennens liege. Worauf es vor Allem ankäme, dies wäre eine scharfe Abgrenzung dessen, was wirklich erfahren werden kann, gegen alles dasjenige, was, wiewohl an sich absolut unerfahrbar, doch als Ergänzung, Zusammenfügung und Weiterführung der durch die Erfahrung gegebenen Bruchstücke der Erscheinungswelt unwillkürlich zu der Erfahrung selbst hinzugeschlagen zu werden pflegt. Und doch wird diese Aufgabe meistentheils kaum gestellt, geschweige denn gelöst, sondern es wird mit dem uncontrolirten, tausendfache Unerfahrbarkeiten stillschweigend in sich bergenden Ausdrucke „Erfahrung“ sorglos und unter dem Anspruche auf grosse Exactheit weiter operirt. Damit hängt zusammen, dass man sich mit dem dunkeln Gefühle begnügt, es werde

wohl, wenn man sich nicht allzuweit über die unmittelbare Erfahrung hinauswage, diese Erfahrung selbst eine sichere Controle für solche Ueberschreitungen ihrer selbst abgeben. Als ob es nicht ein ganz unkritisches, vermischendes Verfahren wäre, in den puren Thatsachen der Erfahrung Gründe dafür zu sehen, dass es sich jenseits der Erfahrungsgrenze, wenn auch in der nächsten Nähe derselben, ebenso verhalten werde!

Einen ganz ähnlichen Mangel an scharfen Untersuchungen und Begrenzungen findet ein kritisches Auge fast überall da, wo die unbezweifelbare Selbstgewissheit des Vorstellens als Kriterium des Erkennens in den Vordergrund gestellt wird. Kaum ist dieses Kriterium ausgesprochen, so hat es sich auch schon in etwas ganz anderes verwandelt: das Sichselbstgegenwärtigsein der Vorstellungen erhebt sich unwillkürlich allenthalben zu dem Anspruche, dass die Vorstellungen über ihre unmittelbare Gegenwart im Bewusstsein hinaus irgendwie Geltung haben sollen. Und nicht geringer ist meistentheils die Unklarheit dort, wo der gesunde Verstand, das klare und deutliche Vorstellen, die reine Vernunft, die Bearbeitung der Begriffe, die innere Uebereinstimmung der Erkenntnissresultate oder etwa ein gewisses unmittelbares Gefühl für das Abgeschmackte und Verkehrte u. dgl. als Erkenntnissprincipien entweder stillschweigend vorausgesetzt oder ausdrücklich genannt werden. Alle diese Massstäbe der Erkenntniss sind sowohl eng mit einander verwandt, als auch wieder vielfach von einander verschieden, und doch wird bald der eine, bald der andere — und zwar oft bei demselben Denker — als wahrhaftes Erkenntnissprincip proclamirt oder noch öfters stillschweigend und beiläufig vorausgesetzt. Ausserdem sind die genannten Mittel der Erkenntniss nicht letzte, einfache, jede weitere Begründung und Zurückführung verbietende Erkenntnissprincipien, wiewohl sie zu solchen in engerer oder fernerer Beziehung stehen. Auf die Frage, woher ihnen denn das Ansehen von Quellen und Prüfsteinen der objectiven Erkenntniss komme, weisen sie uns sämmtlich nach rückwärts auf einfachere Principien hin.

Dies Alles muss dringend dazu auffordern, der Frage

scharf ins Gesicht zu sehen, auf welche einfachste, nicht weiter zerlegbare und zurückführbare Principien wir unser Vertrauen auf die Erreichbarkeit einer wenigstens relativen Wahrheit gründen. Der entscheidende Grund jedoch, die Beantwortung dieser Frage als eine höchst wichtige Angelegenheit in der Philosophie zu behandeln, liegt darin, dass es sich nur durch die Beantwortung derselben erreichen lässt, das Problem der Möglichkeit der Erkenntniss, diese Cardinalfrage der Erkenntnisstheorie, einer gründlichen Lösung entgegenzuführen. Wie soll darüber entschieden werden, ob und inwieweit das Erkennen zu den berechtigten Ansprüchen des menschlichen Geistes gehöre, wenn die Frage vernachlässigt wird, wie die einfachsten Principien heissen, auf deren Grundlage wir das Erkennen aufbauen? Ich muss wissen, welchen Charakter die letzten einfachen Potenzen besitzen, durch welche, ohne dass sie selbst schon ein Erkennen voraussetzen, unsere Vorstellungen sich zum Werthe des Erkennens erheben; ich muss wissen, welche Leistungsfähigkeit den letzten Wurzeln und Quellen zukommt, aus denen ich überhaupt das Bewusstsein schöpfe, ein Erkennen zu besitzen und dazu berechtigt zu sein. Und es muss möglich sein, diese letzten Principien anzugeben. Denn es handelt sich dabei um etwas, was durchaus im Lichte des Bewusstseins vorgeht. Ich soll nicht etwa die metaphysischen oder psychologischen Factoren angeben, aus denen das Erkennen entspringt. Dies hat in der Metaphysik und Psychologie zu geschehen, wo, wie so viele andere Thatsachen, so auch das Erkennen unter Voraussetzung der mannichfachen vorangegangenen Erkenntnissresultate in seinen Bedingungen und Ursachen zu untersuchen sein wird. Hier dagegen richtet sich die Frage auf die Principien, die ich, indem mein Bewusstsein Erkenntniss hervorzubringen sich anschickt, in bewusster Weise zum Kriterium alles Erkennens mache, also auf etwas, was sich vor dem nach innen gewendeten Blicke in keiner Weise verbergen kann.

Wir fanden vorhin den principiellen sachlichen Grund für die Aufstellung einer sich mit der Möglichkeit des Erkennens beschäftigenden Wissenschaft in dem Umstande, dass dem Erkennen die absolute Selbstverständlichkeit mangelt.

Allein selbst wenn man sich diesem principiellen Grunde als einer blossen Spitzfindigkeit verschliessen wollte, so liegen doch so viele und so dringende historische, der geschichtlichen Entwickelung des Wissens zu entnehmende Gründe für die Nothwendigkeit einer Erkenntnisstheorie in unserem Sinne vor, dass nur eingewurzeltes Vorurtheil sich gegen diese Nothwendigkeit sträuben kann. Ich habe ganz allgemein bekannte und auf der Oberfläche liegende Thatsachen vor Augen, die man jedoch viel zu wenig beherzigt: die trotz des gründlichsten, angestrengtesten und gewissenhaftesten Denkens unvermeidlichen, zahlreichen principiellen Meinungsunterschiede auf allen Gebieten des Wissens, den rastlosen Wechsel in dem, was mit fortschreitender Zeit selbst den strengsten, freiesten Denkern für ausgemacht und bleibend gilt, die Unmöglichkeit, sich selbst beim besten, entgegenkommendsten Willen von so Vielem, wenn nicht von dem Meisten, was wir bei ernsten, fähigen Forschern als bewiesen hingestellt finden, zu überzeugen. Sieht man von dem Constatiren des Thatsächlichen ab, wiewohl auch hierin Unsicherheit und Wechsel der Ansichten in Menge anzutreffen ist, so gibt es sicherlich unter dem, was Jeder von seinem Standpunkte als ausgemacht ansieht, nur äusserst Weniges, was nicht allen Ernstes und von ganz vernünftigen Denkern bezweifelt worden wäre; wie sich andererseits — mit einiger Uebertreibung ausgedrückt — kaum etwas so absurd Scheinendes findet, dass es nicht von Denkern, denen man sonst Urtheil, Schärfe und Tiefe nicht absprechen kann, ernstlich als höchste Weisheit gepriesen worden wäre. Angesichts eines solchen Widerstreites der Resultate des Erkennens, angesichts dieser Unsicherheit und Vergänglichkeit derselben muss man sich doch wohl fragen, wie sich einst Locke, als er seine disputirenden Freunde der Lösung der Zweifel nicht näher kommen sah, gefragt hat: ob das Erkennen nicht am Ende gar überhaupt auf einem eingebildeten Anspruche beruhe, und ob es daher nicht geboten sei, sich vor allem factischen Erkennen die Frage nach der Möglichkeit desselben vorzulegen. Und noch dringender erscheint diese Frage, wenn man bedenkt, dass in der Sophistik und Skepsis des griechischen Alterthums in der That die

radicale Verneinung der Möglichkeit jedweder Erkenntniss eine gewichtvolle, imponirende historische Wirklichkeit erhalten hat.

Stände mir mehr Raum zu Gebote, so würde ich hier auf eine nähere Vergleichung der beiden Erkenntnisstheorien, welche Locke, der Begründer dieser Wissenschaft in England, und Kant, ihr Begründer in Deutschland, geschaffen haben, mit Beziehung auf die Fassung der Hauptfrage eingehen. Hier will ich nur erwähnen, dass Locke in dieser Beziehung einen gewissen Vorzug vor Kant hat. Er fordert mit derselben Schärfe wie Kant, dass man vor allen anderen Untersuchungen die Fähigkeiten des Verstandes prüfen, die Grenzen des Erkennens ermitteln, den Maassstab für die Gewissheit unseres Erkennens finden und das Erkennbare vom Nichterkennbaren scheiden solle. Dabei jedoch schränkt er diese Frage nach der Möglichkeit des Erkennens nicht, wie Kant, auf das aus der reinen Vernunft entspringende, d. h. im strengsten Sinne nothwendige und allgemeine Erkennen ein, sondern sie gilt ihm, wie seine späteren Ausführungen darthun, ebenso sehr für das wahrscheinliche, zu bloss „comparativer Allgemeinheit" führende empirische Wissen. Und ferner geht er nicht, wie Kant, von der ausdrücklichen Voraussetzung aus, dass es thatsächlich ein allgemeines und nothwendiges Wissen gebe [1]). Diese von Kant nie ausdrücklich in Prüfung gezogene Voraussetzung ist mit dem, was wir von jeder wahren Erkenntnisstheorie fordern müssen, derart in Widerspruch, dass man sich ernstlich die Frage vorlegen muss, ob seine „Kritik der reinen Vernunft" als kritische Erkenntnisstheorie in unserem Sinne gelten dürfe. Ist nun auch diese Frage aus Gründen, die ich hier nicht auseinandersetzen kann, mit Ja zu beantworten, so ist doch durch jene dogmatische Voraussetzung die kritische Haltung der Kantischen Erkenntnisstheorie in durchgreifender Weise gestört. Mögen nun auch bei Locke im Laufe der Darstellung sich alle mög-

1) In meinem Buche über Kant's Erkenntnisstheorie (Leipzig 1879, S. 193 ff.) findet man ausführlich nachgewiesen, dass Kant in der That diese Voraussetzung überall an die Spitze stellt.

lichen ungeprüften Voraussetzungen einschleichen und zum grossen Theile psychologische Untersuchungen an die Stelle der erkenntnisstheoretischen treten, so lastet doch auf seinen Entwickelungen nicht das eingehende, starre Dogma, dass an der thatsächlichen Existenz und Geltung eines allgemeinen und nothwendigen (und noch dazu als recht umfassend gedachten) Wissens ein für alle Mal nicht gezweifelt werden dürfe. Er will überhaupt die Gewissheit des menschlichen Wissens untersuchen, einen Maassstab für sie auffinden und so sehen, „ob es überhaupt so etwas in Wahrheit gebe, und ob die Menschheit die genügenden Mittel zur Erlangung einer sicheren Kenntniss derselben besitze" (An essay concerning human understanding I, 1, § 2).

Diese freiere, weitere Fassung der Aufgabe erleichtert es dann auch Locke, auf die Frage nach den letzten, nicht weiter ableitbaren Principien und Quellen des Wissens einzugehen, den Erkenntnisswerth derselben genau zu bestimmen und demgemäss den Bereich des Erkennens zu ordnen und den verschiedenen Weisen und Zweigen des Erkennens ihre berechtigten Ansprüche und eigenthümlichen Schranken zuzuweisen. Ohne Frage ist das vierte Buch seines Essay, wiewohl man es gegen die beiden ersten Bücher meist in den Hintergrund zu stellen pflegt, in erkenntnisstheoretischer Beziehung das unvergleichlich wichtigste. In diesem Buche nun eben findet man in eingehendster Weise diese echt erkenntnisstheoretischen Untersuchungen über die Principien, Grade und Grenzen der Gewissheit geführt, wenn auch Eintheilung und Fortschritt derselben sich nicht unmittelbar aus diesen principiellen Gesichtspunkten ergeben und das vierte Buch dem ersten Blick ein ziemlich zerstreutes Vielerlei darbietet. Auch in dieser Beziehung ist der klare, wiewohl oft ziemlich oberflächliche Engländer dem weit tiefer dringenden, aber im Auseinandernehmen der Fragen weniger beweglichen Deutschen voraus. Nirgends bei Kant richtet sich die Erörterung ausdrücklich darauf, die letzten Principien der Gewissheit zu ordnen, gegen einander abzugrenzen, ihre Leistungsfähigkeit zu bestimmen u. dgl. Ueberall wirken in seinem Denken die letzten Erkenntnissprincipien in Form von mehr oder weniger

dunkel bewussten Triebfedern. Man denke nur z. B. daran, dass er sich die Frage, welches berechtigte Erkenntnissprincip ihm ermögliche, zu den zahlreichen Bestimmungen des Dinges an sich zu kommen, nirgends auch nur vorlegt, trotzdem es sich hier doch um Behauptungen handelt, die in ein Gebiet hinübergreifen, das in Folge gewisser von ihm in den Vordergrund gestellter Principien dem Erkennen absolut verschlossen bleiben müsste, und die daher ganz besonders der erkenntnisstheoretischen Rechtfertigung bedürften.

II.

Mit so unabweisbarer Nothwendigkeit sich uns auch die Forderung einer voraussetzungslosen Erkenntnisstheorie aufgedrängt hat, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, dass in dieser Forderung eine principielle Schwierigkeit von grösster Tragweite enthalten ist. Es lässt sich diese Schwierigkeit in der Form eines scheinbar unauflöslichen Widerspruches darstellen, der die ganze Erkenntnisstheorie im allerersten Keime zu vernichten droht. Die Erkenntnisstheorie soll die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens in einer nicht selbst schon das Factum des Erkennens voraussetzenden Weise beantworten. Dies eben scheint ganz unmöglich zu sein. Der Erkenntnisstheoretiker muss schon bei seinem ersten Schritte ein Erkennen ausüben; die Sätze, mit denen er seine Untersuchungen beginnt, hätten keinen Sinn, wenn sie nicht mit dem Anspruche aufträten, als Erkennen zu gelten. Er hat also da, wo er die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens eben erst untersuchen soll, den festen Glauben, dass sich ein solches gewinnen lasse, und übt, zum Mindesten bei den ersten Schritten, die er thut, auf Grund dieses völlig ungeprüften Glaubens faktisch ein Erkennen aus. Damit ist aber seinen Untersuchungen eine dogmatische Grundlage gegeben, und Alles, was er über die Erreichbarkeit des Erkennens festsetzt, ist principiell gerade so viel werth, als wenn er dies Problem erst irgendwo in der Metaphysik oder Psychologie abhandelte. Seine Bemühungen sollen den Zweck haben, zu verhindern, dass das Erkennen ohne ein sicheres und gegründetes Bewusstsein über die Leistungsfähigkeit der letzten,

einfachsten Erkenntnissprincipien ausgeübt werde. Und nun gibt er selbst seinen Untersuchungen eine Grundlage, welche die Gültigkeit gewisser Denkgesetze über das individuelle Bewusstsein hinaus als etwas Selbstverständliches voraussetzt, also ein Erkenntnissprincip, das sich durchaus nicht von selbst versteht, ganz ungeprüft aufnimmt. Es scheint sonach nichts Anderes übrig zu bleiben, als die Idee einer voraussetzungslosen Erkenntnisstheorie als eine widerspruchsvolle Forderung fahren zu lassen und so das Erkennen entweder auf gut Glück auszuüben oder sich bei einer sich im Zirkel bewegenden, gerade in der Hauptsache leistungsunfähigen Erkenntnisstheorie zu begnügen oder gar, eben wegen des Mangels an begründeten Erkenntnissprincipien, zur Partei des absoluten Skepticismus überzugehen.

Dieser Einwand ist schon oft gegen die kritische Erkenntnisstheorie erhoben worden. Am Bekanntesten ist die Art, wie ihn Hegel vorbringt (Encyklopädie § 10 und Geschichte der Philosophie 3. Bd. 2. Aufl. S. 504). Er erkennt an, dass es ein grosser und wichtiger Schritt Kant's gewesen sei, das Erkennen der Betrachtung unterworfen zu haben. Das Verkehrte aber findet er darin, dass Kant verlangt habe, vor dem Erkennen das Erkenntnissvermögen zu untersuchen. Das Erkennen werde dabei vorgestellt wie ein Instrument, wodurch man sich der Wahrheit bemächtigen wolle, und das daher, ehe man damit die Arbeit unternehme, nach seiner Fähigkeit, den Gegenstand zu packen, untersucht werden müsse. Sehe dies nicht so aus, als ob man mit Spiessen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte? „Ferner ist dabei die Forderung diese: man soll das Erkenntnissvermögen erkennen, ehe man erkennt. Wie man erkennen will, ohne zu erkennen, vor der Wahrheit das Wahre erfassen will, ist nicht zu sagen. Es ist die Geschichte, die vom Scholasticus erzählt wird, der nicht eher in's Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne." Kant übe fortwährend das Erkennen aus und meine doch immer, erst zum Erkennen kommen zu müssen. „Es geht ihm wie den Juden: der Geist geht mitten hindurch, und sie merken es nicht." — In der That, man kann die Fundamentalschwierigkeit der kritischen

Erkenntnisstheorie nicht treffender und drastischer zum Ausdruck bringen, wenn vielleicht auch Kant hierdurch nicht ganz getroffen wird. Indessen passt der Einwurf nur darum nicht völlig auf Kant, weil dieser nicht genügend voraussetzungslos, d. h. nicht genügend kritisch in seiner Erkenntnisstheorie verfährt [1]). Hegel liess sich übrigens durch jene Schwierigkeit nur in seiner Ueberzeugung bestärken, dass das Denken, indem es sich ohne Weiteres mit Zusammenfassung aller seiner Energie und Innerlichkeit in Ausübung bringe, eben an den Resultaten dieses muthigen Fortschreitens seine alldurchdringende Erkenntnissmacht beweise. Auch bei den alten Skeptikern begegnen wir jenem Einwande, nur liessen sich diese, da bei ihnen nicht, wie bei Hegel, die kritische Gewissenhaftigkeit des Verstandes durch das siegesgewisse Pathos eines gewaltigen Denkens überwogen wurde, durch jenen scheinbar unüberwindlichen Widerspruch zu der vom Standpunkte jenes Widerspruchs unanfechtbaren Consequenz forttreiben, dass, da es keine begründeten Kriterien des Erkennens gebe, überhaupt alles Erkennen durch und durch relativer und subjectiver Natur sei [2]).

---

1) Mit Hegel's Auseinandersetzung hat man sich vielfach beschäftigt: z. B. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie III. Bd. 2. Aufl. S. 24, Karl Göring, System der kritischen Philosophie I. Bd. S. 16 ff. u. A. Beide indessen werden Hegel nicht gerecht, weil sie übersehen, dass dieser seinen Einwand gegen die voraussetzungslose Erkenntnisstheorie erhebt, gegen eine Art Erkenntnisstheorie also, wie die Kantische zwar faktisch nicht ist, wie sie aber sein sollte, wenn sie ihre Aufgabe vollständig erkannt hätte.

2) So führte schon Karneades unter den Gründen, warum es kein sicheres Wissen gebe, auch den Gedanken an, dass dann die Möglichkeit der Beweisführung erst selbst bewiesen werden müsse, dies aber eben unmöglich sei (vergl. Zeller, Philosophie der Griechen III. Bd. 1. Theil, 3. Aufl., S. 504). Besonders aber kam der Scharfsinn der späteren Skeptiker darauf, der stolzen Erkenntnissicherheit des menschlichen Geistes jenen Zirkel entgegenzuhalten, wie das Erkennen, wenn es, wie es doch unabweislich gefordert sei, die Prüfung und Begründung seiner selbst vornehmen wolle, doch schon immer sich selbst voraussetzen müsse. Es geschah dies bei Aenesidemus, Agrippa und ihren Nachfolgern besonders in der Form, dass das Kriterium des Erkennens selbst wieder fraglich sei und daher eines neuen Kriteriums bedürfe, von dem aber wiederum genau

Wir stehen sonach einer eigenthümlichen Sachlage gegenüber: einerseits haben wir als eine wissenschaftliche Nothwendigkeit erkannt, allem Erkennen eine voraussetzungslose Untersuchung der Möglichkeit des Erkennens voranzuschicken; andererseits steht uns ebenso unwiderleglich fest, dass jede solche Untersuchung schon in ihren ersten Schritten, durch welche die Möglichkeit des Erkennens doch erst geprüft und gesichert werden soll, in nichts Anderem als in der faktischen Ausübung des Erkennens selber bestehen könne. Wie sollen wir uns dieser Antinomie gegenüber helfen? Sollen wir mit den alten Skeptikern auf alles Erkennen verzichten, oder werden wir lieber den unwissenschaftlichen Entschluss fassen, das Erkennen in dogmatischem Vertrauen auf unsere Erkenntnisskraft auszuüben und uns gegen die Mahnungen des kritischen Gewissens ein für alle Mal taub zu stellen? In der That, diese Alternative wäre unvermeidlich, wenn nicht ein gewisser Umstand vorläge, den ich bis jetzt absichtlich übersehen habe.

Wir sagten: die Möglichkeit des Erkennens bedürfe darum einer Untersuchung, weil dasselbe nichts absolut Selbstverständliches sei, und wir meinten hiermit das Erkennen im strengen Sinne, das Erkennen mit dem Charakter der objectiven Geltung, der (sei es relativen, sei es absoluten) Allge-

---

dasselbe gelte; und so gehe es in's Unendliche weiter (vergl. Zeller a. a. O. III. Bd., 2. Theil, 2. Aufl., S. 18; 27; 30; 32). Auch als man, von der Zeit Montaigne's angefangen, sich wieder, vor Allem in Frankreich, der Argumente der alten Skeptiker zu erinnern begann, tauchte jener principiellste Einwurf gegen die Möglichkeit des Erkennens wieder auf, wenn er auch immer auf gleichem Fusse mit vielen anderen, weit weniger wichtigen Einwänden behandelt wurde. Besonders Huet in seinem Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain kommt hierauf zu sprechen. Vor allen philosophischen Untersuchungen müsse man die unbekannte und zweifelhafte Natur des menschlichen Verstandes feststellen; dies aber könnte wiederum nur durch den menschlichen Verstand geschehen; wie aber solle eine zweifelhafte Sache durch diese zweifelhafte Sache selbst entschieden werden (a. a. O. Amsterdam, 1723; S. 51)? Wahres und Falsches sei überall vermischt, man bedürfe daher eines Kriteriums der Wahrheit; die Feststellung dieses Kriteriums aber, das Fernhalten falscher Merkmale von demselben, setze selbst schon den Besitz der Wahrheit voraus (S. 69 ff.).

meinheit. Allein gibt es nicht auch ein absolut selbstverständliches Erkennen? Falls es ein solches gäbe, so könnte mit ihm die Erkenntnisstheorie getrost ihren Anfang machen, ohne in jenen verbotenen Zirkel zu gerathen. Nun lehrt uns aber der einfachste Blick auf das eigene Bewusstsein, dass wir nicht wenig in solch absolut selbstverständlicher und daher absolut unbezweifelbarer Weise zu erkennen im Stande sind. Sobald ich nämlich auf das, was in meinem eigenen Bewusstsein geschieht, meine Aufmerksamkeit lenke, so habe ich eben damit mit vollkommener Selbstverständlichkeit „erkannt", dass gewisse Thatsachen in meinem Bewusstsein einander folgten (oder vielleicht theilweise zugleich stattfanden). Ich bin unzweifelhaft im Stande, von dem, was in meinem Bewusstsein von Augenblick zu Augenblick vorgeht, eine unbestimmt grosse Menge mit Aufmerksamkeit zu betrachten und dies so Betrachtete als ein in meinem Bewusstsein Geschehenes auszusprechen. So erstreckt sich also das absolut selbstverständliche Erkennen auf einen sehr grossen Theil meiner eigenen Bewusstseinsvorgänge. Nur der Verrückte könnte bezweifeln, ob es, wenn er eben die Empfindung des Süssen oder die Anschauung eines Würfels hat, eine richtige Erkenntniss sei, wenn er den Satz ausspreche, dass in seinem Bewusstsein soeben die Empfindung des Süssen oder die Vorstellung eines Würfels vorhanden sei. Es ist hier nicht meine Aufgabe, festzustellen, unter welchen Bedingungen und Einschränkungen die Fähigkeit des aufmerksamen Betrachtens der eigenen Bewusstseinszustände entspringe, und in welcher Weise sie sich entwickele. Ueberhaupt kommt es hier nicht darauf an, auszumachen inwieweit in meinem Bewusstsein etwas vorgehen könne, was sich meiner Aufmerksamkeit zu entziehen im Stande sei. Für uns ist das Eine wichtig, dass, sobald ich meine Bewusstseinsvorgänge mit Aufmerksamkeit auffassen und aussprechen kann, eine absolut unbezweifelbare Erkenntniss vorliegt. Die absolute Unbezweifelbarkeit des Erkennens gibt sich in unzweideutiger Weise kund. Dies ist zunächst genug.

Nur unter einer Bedingung sonach lässt sich die Forderung einer wirklich kritischen Erkenntnisstheorie erfüllen:

es muss mit dem Aussprechen der sich mit absoluter Selbstverständlichkeit dem Erkennen darbietenden Bewusstseinsvorgänge begonnen werden. Dabei ist klar, dass der so beginnende Erkenntnisstheoretiker zunächst immer nur in der ersten Person der Einzahl sprechen darf („ich finde in meinem eigenen Bewusstsein dies und das" u. dgl.). Denn wenn er sagte, dass Allen oder den Meisten ihr Bewusstsein gewisse Thatsachen zeige, so würde er damit zum Mindesten voraussetzen, dass es ausser der seinigen noch andere Bewusstseinssphären, und zwar von mehr oder weniger übereinstimmender Beschaffenheit, gebe; er würde sonach einen objectiven, keineswegs absolut selbstverständlichen Wissenssatz zu Grunde legen, während doch erst die Möglichkeit alles objectiven Erkennens geprüft werden soll.

Soll denn also allen Ernstes die Erkenntnisstheorie in ihrem Beginnen uns nichts Anderes geben, als ein Bild von dem bunten, regellosen Gewoge der Bewusstseinsthatsachen, die der jeweilige Erkenntnisstheoretiker in sich vorfindet? Einem solchen Bezeichnen und Aufzählen des eigenen Bewusstseinskrames würde aber doch, wenn durchaus keine allgemeinen, principiellen Sätze vorausgesetzt werden dürfen, jedwedes richtunggebende, fördernde Ziel fehlen. Es würde also der Erkenntnisstheorie zugemuthet werden, sich blind und auf gut Glück in den ganz individuellen Bewusstseinsvorgängen herumzutreiben. Wohin soll dies aber führen? Welches Interesse kann es haben, zu erfahren, was in diesem oder jenem einzelnen Bewusstsein von Moment zu Moment auftaucht?

In der That würde für den Erkenntnisstheoretiker mit dem Betreten des absolut selbstverständlichen Bodens nichts gewonnen sein, wenn er sich beim Aussprechen seiner unbezweifelbar vorliegenden Bewusstseinsvorgänge nicht von Gesichtspunkten leiten lassen dürfte, die sich aus dem absolut Selbstverständlichen nicht gewinnen lassen. Was uns feststeht, ist dies, dass die Erkenntnisstheorie zu Beginn nichts, was sich nicht absolut von selbst verstünde, behaupten darf. Damit ist ihr aber keineswegs verboten, sich in der Auswahl des absolut selbstverständlichen Inhalts, den sie aus-

sprechen und behaupten will, von irgend welchen vielleicht sehr complicirten, auf verwickelten Voraussetzungen beruhenden Principien leiten zu lassen. Mögen sich auch die leitenden Gesichtspunkte keineswegs von selbst verstehen, so thut dies doch der absoluten Selbstverständlichkeit der unter dieser Leitung zu Stande gekommenen Behauptungen nicht den mindesten Eintrag, vorausgesetzt natürlich, dass diese Behauptungen nichts enthalten, als das Aufzeigen und Aussprechen eines mit absoluter Unbezweifelbarkeit sich darbietenden Bewusstseinsinhaltes. Für den Charakter der absoluten Selbstverständlichkeit irgend eines Erkenntnissinhaltes ist es ganz gleichgültig, ob ich bei der Wahl und Zusammenstellung desselben einer närrischen Laune oder einem wohlerwogenen Principe folge. Wenn ich constatire, dass ich eben das Bild des blauen Himmels in meiner Anschauung hatte und zugleich den Druck des zu engen Rockes spürte, so hat dies an absoluter Selbstverständlichkeit nichts voraus vor der Erkenntniss, die ich mir vielleicht in Folge eines lange Zeit erwogenen Princips zum Bewusstsein gebracht habe: es sei nirgends in meinen Bewusstseinsvorgängen, sobald nichts zu ihnen hinzugedacht werde, auch nur eine Spur von Gesetzmässigkeit zu entdecken. Jene Erkenntniss ist für die Erkenntnisstheorie höchst gleichgültig, diese dagegen von entscheidender Wichtigkeit; beide jedoch sind von derselben Selbstverständlichkeit und Unbezweifelbarkeit; denn beide enthalten nichts als ein Aussprechen des in meinem Bewusstsein unmittelbar Vorliegenden. Stehen einmal die absolut selbstverständlichen Behauptungen da, so ist es für sie durchaus zufällig, ob sie aus diesen oder jenen Motiven hingestellt wurden. Die Erkenntnisstheorie darf also ganz wohl mit allerhand methodischen Erwägungen beginnen, nur muss sie dieselben ausschliesslich zu dem Zwecke benutzen, unter dem bereit liegenden absolut selbstverständlichen Inhalte eine gewisse Auswahl zu treffen. Ist diese Auswahl erfolgt, dann ist es ebenso, als ob jene Erwägungen nicht vorangegangen wären.

So wird z. B. der Erkenntnisstheoretiker an seine Aufgabe mit dem Bewusstsein herantreten, dass es in erster Linie darauf ankommen werde, die primitivsten, nicht weiter

ableitbaren Erkenntnissprincipien scharf auseinanderzuhalten. Dieser methodische Gesichtspunkt wird ihn dahin bringen, den Satz aufzustellen, dass das aufmerksame Auffassen und Aussprechen der eigenen Bewusstseinsvorgänge eo ipso eine absolut unbezweifelbare Erkenntniss sei, dass hierin das allererste Erkenntnissprincip liege, und dass, was sonst auch für Erkenntnissprincipien dazu kommen mögen, durch keines absolute Unbezweifelbarkeit geleistet werden könne. Der Inhalt dieses Satzes ist ohne Weiteres selbstverständlich, d. h. er ergibt sich aus dem einfachen Sichbesinnen auf das, was ich in den eigenen Bewusstseinsvorgängen erfahre; doch würde der Erkenntnisstheoretiker nicht gerade mit ihm den Anfang machen, wenn er nicht jenen methodischen, auf vielfachen Voraussetzungen beruhenden Gesichtspunkt hinzubrächte.

Ein anderer Gesichtspunkt der beginnenden Erkenntnisstheorie wird darin bestehen, dass es überaus wichtig sei, die Frage zu beantworten, ob es durch jenes absolut unbezweifelbare Erkennen zu dem Aufstellen irgend welcher Regeln, Gesetze, causaler Beziehungen u. dgl. kommen könne. Diese Frage entspringt nur dann, wenn man weiss, welch eminente Bedeutung diese Begriffe für die Wissenschaft haben. Wiewohl nun dieses jene Frage hervorrufende Wissen natürlich nicht aus meinem selbstverständlichen Bewusstseinsinhalte herfliesst, so hat doch die Antwort, die hierauf zu ertheilen ist, einen absolut selbstverständlichen Inhalt. Sie kann nämlich nicht anders lauten als so, dass sich auch durch die geschärfteste Aufmerksamkeit innerhalb des eigenen Bewusstseins absolut nichts von Regelmässigkeit, Gesetz, Zusammenhang entdecken lässt, und dass, wenn es überhaupt etwas Derartiges geben soll, ein über das Bewusstsein hinausliegendes, absolut unerfahrbares Reich, ein Reich der Dinge an sich, angenommen werden muss. Der Inhalt dieser Antwort ist für denjenigen, der sich nur die Mühe nimmt, auf seine eigenen Bewusstseinsvorgänge aufmerksam und unbefangen zu achten und sie durch nichts Hinzugedachtes stillschweigend zu ergänzen, gleichfalls von einer Selbstverständlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt.

Diese beiden Beispiele werden gezeigt haben, wie ich es

mir als möglich denke, dass der Erkenntnisstheoretiker, unbeschadet der vollen Selbstverständlichkeit des von ihm im Anfange seines Unternehmens behaupteten Inhalts, sich dennoch von wohlerwogenen, keineswegs sich von selbst verstehenden methodischen Gesichtspunkten leiten lasse. Wie ich mir diese die Erkenntnisstheorie eröffnenden Ausführungen näher denke, kann ich hier nicht erörtern. Andeutungen darüber habe ich in meinem Buche über Kant zu geben versucht.

Noch eine Frage drängt sich hier auf. Wie wird es denn dem Erkenntnisstheoretiker möglich, nachdem er mit lauter absolut selbstverständlichen Sätzen glücklich den Anfang gemacht, aus der Sphäre der absoluten Selbstverständlichkeit, d. h. aus der Sphäre der eigenen Bewusstseinsvorgänge, herauszukommen? Dieses Bedürfniss muss sich ihm aufdrängen, da er im Bereiche des eigenen Bewusstseins nirgends auch nur eine Spur von Gesetzmässigkeit zu entdecken vermag, die Wissenschaft aber eben in dem Erkennen der Gesetzmässigkeit besteht. Also auch hier wird der Erkenntnisstheoretiker durch ein Motiv weitergetrieben, das nicht aus dem Inhalte des absolut selbstverständlich Erkannten folgt. Vielmehr muss er von ganz anderswoher die Begriffe des Gesetzes, der Causalität u. s. w. kennen und den Werth dieser Begriffe würdigen gelernt haben. Doch wird auch durch dieses Motiv kein unerlaubter Factor in die Erkenntnisstheorie hereingetragen, vorausgesetzt, dass die Behauptungen, zu denen dies Motiv hintreibt, sich vollständig aus den vorangehenden, absolut selbstverständlichen Behauptungen rechtfertigen. Der Erdenntnisstheoretiker wird daher auch an diesem Punkte, wo er, von jenem Bedürfnisse getrieben, sich umsieht, ob er irgendwie das Eingeschlossensein in seinen individuellen, unzusammenhängenden Bewusstseinsvorgängen durchbrechen und zu einer allgemeingültigen, sich auf causalen Zusammenhang beziehenden Erkenntniss kommen könne, nichts Anderes thun dürfen, als Umschau halten unter seinen sich ihm mit voller Unbezweifelbarkeit darbietenden Bewusstseinserscheinungen. Es wäre ein verkehrtes Verfahren, von irgend welchen Gesichtspunkten aus im Voraus

zu bestimmen, welche Beschaffenheit denjenigen Bewusstseinsacten zukommen müsse, die im Stande sein sollen, uns ein Erkennen von dem transsubjectiven Gebiete zu ermöglichen, und nun dann gemäss dieser vorher entworfenen Bestimmung zu entscheiden, ob diesen oder jenen Arten von Vorstellungen transsubjective Geltung zuzusprechen sei. Vielmehr wird man sich mit voller Unbefangenheit dem Laufe der eigenen Vorstellungen einfach hinzugeben und nun zuzusehen haben, ob uns durch das eigene innere Erfahren und Erleben in irgend einer Art von Vorstellungen ein Mehreres verbürgt werde, als bloss die individuell-subjective Existenz dieser Vorstellungen, und mit welcher Art von Zwang nnd mit welchem Grade von Gewissheit sich unserer unmittelbaren Erfahrung dies Plus, dies transsubjective Gelten, kund thut. Meiner Ueberzeugung nach werden sich bei dieser Umschau dem Erkenntnisstheoretiker vor Allem diejenigen Vorstellungen aufdrängen, die jene eigenthümliche sachliche Nothwendigkeit mit sich führen, die man als logische Nothwendigkeit zu bezeichnen pflegt. Der logische Charakter der Vorstellungen wird sich mit unwiderstehlicher, unmittelbarer Gewalt als dasjenige Expediens erweisen, das uns in erster Linie und mit relativ grösster Sicherheit über die individuelle Bewusstseinssphäre hinausgreifen lässt.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, darzuthun, welche Leistungsfähigkeit dem logischen, begrifflichen Denken, diesem objectiven Erkenntnissprincipe, zukomme, und welchen Einfluss die individualistisch-subjective Herkunft dieses Princips auf die Ansicht von der Bedeutung desselben haben müsse. Hier kommt es mir nur darauf an, zweierlei hervorzuheben.

Erstlich ist aus allem Vorangegangenen klar, dass, wenn es überhaupt ein Princip objectiver, über das Einzelbewusstsein hinausführender Erkenntniss oder mehrere solcher Principien gibt, dieselben sich in keiner Weise, weder aus Erfahrung noch sonst woher, beweisen lassen, sondern dass sie ihren Ursprung einzig und allein in dem haben müssen, was das Einzelbewusstsein mit absoluter Selbstverständlichkeit und Unbezweifelbarkeit unmittelbar in sich erfährt. Es müssen sich also, wenn es ein objectives Erkennen geben soll, unter

meinen bewussten und daher mit vollkommener Unbezweifelbarkeit zu erkennenden Vorstellungen auch solche finden, die zu mir sprechen: du musst uns ansehen als Stimme aus dem Reiche des Transsubjectiven, als eine nicht allein für dein Bewusstsein massgebende, sondern objectiv geltende Macht! Und der Erkenntnisstheoretiker kann nichts Anderes thun, als einfach aussprechen und verkünden, was er bei dem Haben dieser Vorstellungen innerlich erfährt, und die Anderen auffordern, in sich zu gehen und dieselbe Erfahrung nachzuerleben. Verführe er anders, so würde er nicht mehr voraussetzungslos vorgehen, sondern das, was Erkenntnissprincip, Kriterium der Wahrheit sein soll, auf ein uncontrolirtes, ohne Kriterium zu Stande gekommenes Erkennen gründen. Es ist nun weiter klar, dass die objectiven Erkenntnissprincipien, eben weil sie sich mir lediglich in der Form der unmittelbaren Erfahrung des Bewusstseins, d. d. in der Form des absolut Selbstverständlichen kundthun können, keine unbezweifelbare Gewissheit zu gewähren im Stande sind. Was ich auf Grund dieser Principien erkenne, beruht sonach allerdings auf einem objectiven Gelten gewisser Vorstellungen; allein dies objective Gelten wieder findet doch nur darum Statt, weil ich mich entschlossen habe, dem unwiderstehlichen, sich unmittelbar als sachlich bezeugenden Zwange, der mit gewissen Vorstellungen verknüpft ist, Glauben zu schenken. Das objective Gelten kann sich nie von dem subjectivistischen Boden losreissen und daher auch nie völlige Gewissheit, sondern nur besten Falls hohe Wahrscheinlichkeit geben.

Zweitens will ich hier darauf hinweisen, dass sich die Erkenntnisstheorie von dem Augenblicke an, wo sie ein objectives Erkenntnissprincip anzuerkennen sich gedrungen sieht, weit freier bewegen kann. Jetzt hat sie sich nicht mehr ängstlich vor dem Ueberschreiten des absolut Selbstverständlichen zu hüten, sie ist jetzt nicht mehr an das blosse Aussprechen dessen, was das Einzelbewusstsein unmittelbar in sich erfährt, gebunden, sondern sie darf nun die Principien der objectiven Erkenntniss, soweit sie sich durch ihre eigene, unmittelbar erfahrbare Stimme als unwiderstehlich erwiesen

haben, getrost anwenden und sich durch ihre Anwendung auf ihrem Wege weiter bestimmen lassen. Ja, es wird sogar möglich sein, nachdem ein objectives Erkenntnissprincip im Allgemeinen festgestellt und so ein nicht mehr rückgängig zu machendes Mittel der Weiterbeförderung gewonnen ist, die besonderen Fragen, die sich an dieses Princip knüpfen (also z. B. die Fragen nach seinen Bedingungen, nach der in ihm implicite mitgesetzten objectiven Beschaffenheit des Weltzusammenhanges u. dgl.) vermittelst des in seiner Allgemeinheit schon feststehenden Princips zu beantworten. Doch dies kann erst an den betreffenden Stellen im Verlaufe der erkenntnisstheoretischen Darstellung deutlich werden.

III.

Ich verhehle mir nicht, dass den Meisten die voranstehenden Erörterungen als zu breit, wenn nicht gar als überflüssig erscheinen werden. Indessen meine ich, dass man es mit der Frage nach den primitiven Grundlagen unseres Erkennens nicht ernst genug nehmen könne. Mit der so oft gehörten Forderung, dass sich die Erkenntnisstheorie von allen metaphysischen Voraussetzungen befreien und an die Spitze der Philosophie treten müsse, ist es nicht gethan; sie muss sich zugleich alle Consequenzen ihres Anspruches auf die Stellung einer Fundamentaldisciplin klar machen und sich daher von allen Voraussetzungen, auch von denen des gesunden Verstandes und des wissenschaftlichen Denkens überhaupt, frei halten. So lange sie dies nicht thut, wird sie über den Umfang des Erkennens, die Grade der Gewissheit u. s. w. im Dunkeln tappen und in Bezug auf die Methoden der Erkenntniss in die verschiedensten Ueber- und Unterschätzungen hineingerathen. Eben darum nun, weil diese hochwichtige Forderung der Voraussetzungslosigkeit der Erkenntnisstheorie noch lange nicht genügend scharf und ernst genommen wird, hielt ich es nicht für überflüssig, die Nothwendigkeit des Preisgebens aller Voraussetzungen, die damit verknüpfte Fundamentalschwierigkeit und die aus der Ueberwindung derselben hervorgehende eigenthümliche Beschaffen-

heit der Erkenntnisstheorie mit aller Schärfe und unzweideutigen Genauigkeit, deren ich fähig war, zu behandeln. In dem Nachdruck aber, mit dem ich meine Ansichten hinstellte, war ich darum eher etwas zu verschwenderisch, als zu sparsam, weil ich gerne den einen oder den anderen der Denker, die jetzt auf dem erkenntnisstheoretischen Gebiete arbeiten, veranlassen möchte, den von mir hervorgehobenen Punkten eingehende Aufmerksamkeit zuzuwenden und in ruhig sachliche Discussion mit mir hierüber zu treten.

Schliesslich will ich beispielsweise auf einige der neuesten Ansichten über Stellung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie hinweisen, um so zu zeigen, wie sehr die neuesten erkenntnisstheoretischen Bestrebungen, trotzdem sie in vielen Beziehungen sich nach dem Ziele der Voraussetzungslosigkeit hin bewegen, mir doch noch vielfach auf halbem Wege stehen zu bleiben scheinen.

So verlangt Carl Göring, dass die Erkenntnisstheorie an die Spitze des philosophischen Systems zu stellen und so zur philosophischen Propädeutik zu erheben sei. Und er stellt diese Forderung, weil er ganz richtig einsieht, dass die Philosophie zuerst die Aufgabe habe, zu entscheiden, welche Vorstellungen und wieviel an ihnen als mit dem Gedanken des Seins verknüpft, d. h. als durch existirende Gegenstände verursacht, angesehen werden müsse. Andererseits jedoch hält er es in jeder Beziehung für unmöglich, die Erkenntnissweise der Philosophie vor dem Eintritt in dieselbe zu rechtfertigen; das einzige Kriterium für die Richtigkeit einer Methode sei, dass durch sie eine Wissenschaft geschaffen worden ist. So könne auch die Philosophie die Weise ihres Erkennens einzig dadurch in ihrer Gültigkeit darthun, dass sie auf ihren eigenen erfolgreichen Bestand, auf die durch sie faktisch zu Stande gekommenen Erkenntnisse hinweise. Mit den übrigen Wissenschaften verhalte es sich anders. Sie haben „nachweislich viele genügend bewährte Erkenntnisse aufzuweisen"; eben darum müsse ihnen der Philosoph schon beim Eintritt in die Philosophie, also auch da, wo er die Erkenntnisstheorie beginne, „ohne nähere Prüfung Glauben schenken" (System der kritischen Philosophie, I. Bd., S. 12 f.,

24 f., 32 ff.). Göring meint, dass die Resultate des Erkennens einfach schon durch ihr faktisches Vorhandensein die Gültigkeit der Principien und Weisen der Erkenntniss, durch welche sie gewonnen wurden, zu bezeugen im Stande sind. Allein wodurch garantiren uns denn die Resultate der wissenschaftlichen Erkenntniss, die diese bezeugende Kraft nach rückwärts ausüben sollen, ihre objective Gültigkeit? Da wir der Wahrheit nicht in's unverschleierte Antlitz schauen können, so sind es selbst wieder nur gewisse Principien, Weisen, Methoden der Erkenntniss (z. B. das Princip eines gewissen Werthes der inductiven Methode oder des logischen Denkens u. dgl.), unter deren stillschweigender Voraussetzung jenen Resultaten objective Gültigkeit zugesprochen wird. Göring muss daher consequenter Weise diese Erkenntnissprincipien für absolut selbstverständlich halten, was sie aber nach unserer früheren Darlegung durchaus nicht sind. Ausserdem fragt es sich dann, wozu er es noch nöthig findet, die Principien der Erkenntniss rückwärts durch die Resultate bestätigen zu lassen, und wie die Erkenntnisstheorie, wenn sie sich doch mit den Principien, Weisen und Methoden der Erkenntniss nicht beschäftigen dürfe, es anfangen solle, die ihr von Göring zur Lösung gegebene Grundfrage, inwieweit sich die objective Gültigkeit der Vorstellungen erstrecke, zu beantworten.

Benno Erdmann stellt in seinem beachtenswerthen Aufsatze über „die Gliederung der Wissenschaften" (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, II. Jahrg., 1. Heft, S. 72 ff.) die Erkenntnisstheorie zwar nicht an die Spitze der Wissenschaften, doch aber will er sie von allen metaphysischen Voraussetzungen frei gehalten wissen. Alle übrigen Wissenschaften haben es mit dem Erkenntnissinhalte unserer Vorstellungen zu thun, nur die Lehre vom Erkennen (Erkenntnisstheorie und Logik) mit dem Erkenntnisswerthe derselben. Die Wissenschaft hat zu ermitteln, welches Recht der psychische Vorgang des Erkennens zu dem Anspruche auf Geltung habe. Im Besonderen hat die Erkenntnisstheorie „das Verhältniss des Dinges zu unserem eigenen Erkennen", „die Gesetze, welche die Beziehungen des Erkennens zu den Din-

gen regeln", zu erörtern. Soweit werden wir vollkommen beistimmen dürfen. Andererseits jedoch stellt Erdmann die Sache so dar, als ob die Erkenntnisstheorie, wie jede andere Wissenschaft, gewisse thatsächliche Beziehungen vor sich liegen und nun zu untersuchen hätte. Nur bestehe hier das thatsächlich Vorliegende in den mit dem Anspruche auf Geltung auftretenden psychischen Vorgängen des Denkens, näher in den unserem Denken zur inhaltlichen Voraussetzung dienenden, in jedem Urtheile jeder Wissenschaft enthymematisch enthaltenen Prämissen. Nur dadurch werden die Gesetze des Erkennens normativ, dass sie thatsächlich sind (vgl. besonders S. 96 ff.; 102). Ich weiss in der That nicht, wie Erdmann's Erkenntnisstheorie über eine Psychologie der Denkfunctionen hinauskommen solle. Wenn ich die „Gruppe thatsächlicher Beziehungen unseres Vorstellens", die man Erkennen nennt, in derselben Weise untersuche, wie dies die anderen Wissenschaften mit ihren empirisch vorliegenden Gebieten thun, so werde ich mich eben fortwährend in dem Elemente der empirischen Thatsächlichkeit bewegen, nie aber etwas darüber ausmachen können, mit welchem Rechte oder Unrechte diese thatsächlichen psychologischen Vorgänge den Anspruch auf objective Geltung erheben. Freilich muss sich die Erkenntnisstheorie, wie ich zeigte, an das durch die innere Erfahrung unmittelbar Gegebene halten, allein sie thut dies in der Absicht, um zuzusehen, wie sich uns innerhalb dieser absolut selbstverständlichen Thatsächlichkeit in primitiver, nicht weiter zurückführbarer Weise die Gewissheit des über diese Thatsächlichkeit hinausführenden Erkennens aufdränge. Sie lässt also das Erkennen vor unseren Augen entstehen, jedoch nicht in psychologischer Weise, sondern lediglich mit Rücksicht auf seine Geltung oder — was dasselbe ist — mit Rücksicht auf die Formen der Gewissheit, in denen es uns zu Theil wird.

Riehl bestimmt in der Einleitung zu dem zweiten Bande seines Werkes „Der philosophische Kriticismus" die allgemeine Aufgabe der Erkenntnisstheorie. Mit vollem Recht dringt er auf die Trennung von Erkenntnisstheorie und Psychologie; jene habe sich mit der Frage nach der Entstehung oder indi-

viduellen Erwerbung der Erkenntniss nicht zu befassen; ihre Aufgabe beziehe sich vielmehr auf das Problem, wie der Erkenntniss ungeachtet ihrer Subjectivität objectiv-gültige Bedeutung zukommen könne [1]). Doch auch Riehl verfährt nicht voraussetzungslos genug. Er bezeichnet die Erkenntnisstheorie als „Theorie der allgemeinen Erfahrung" und will mit diesem

1) Der Unterschied zwischen Erkenntnisstheorie und Psychologie kann nicht genug eingeschärft werden. Die erkenntnisstheoretische Literatur ist voll von der Vermischung beider Gebiete. Ein besonders auffallendes Beispiel bietet Horwicz dar (Analyse des Denkens. Grundlinien der Erkenntnisstheorie. Halle, 1875. Zweiter Theil der „Psychologischen Analysen auf physiologischer Grundlage"). Er macht es sich zur Aufgabe, das theoretische Erkennen aus der praktischen Gefühlsreaction, aus der einheitlichen Zusammenfassung subjectiver Gefühlszustände im Wege der Entwicklung hervorgehen zu lassen; er will zeigen, wie das objective Erkennen aus den elementarsten psychischen Processen schrittweise entspringe. Sicherlich ist das eine wichtige Aufgabe der Philosophie, und Horwicz' Art, sie zu lösen, enthält viel Verdienstvolles. Nur ist dies eben eine psychologische, nicht eine erkenntnisstheoretische Untersuchung. Diesen Unterschied hat sich nun aber Horwicz nicht klar gemacht. Er stellt sich ausdrücklich die Aufgabe, eine „wirkliche Erkenntnisstheorie" zu liefern, und setzt die seinige der Kantischen gegenüber, die auf den Namen „Erkenntnisstheorie" eigentlich keinen Anspruch habe. Durchweg führt er seine Untersuchungen in dem Sinne, dass durch sie die Frage, wie das Erkennen, dieser subjective Geisteszustand, den Anspruch auf objective Bedeutung erheben könne, beantwortet und so „die Kluft zwischen Denken und Wirklichkeit" überbrückt werden solle. Hierdurch kommt es, dass weder die psychologische, noch die erkenntnisstheoretische Art bei ihm rein durchgeführt erscheint. Er meint es mit der Rechtfertigung der objectiven Geltung des zunächst subjectiven Erkennens zu thun zu haben, und kommt doch nirgends auf die springenden Punkte dieser Aufgabe zu sprechen; denn überall setzt er bei seinen Untersuchungen, bald unter dieser, bald unter jener Verhüllung, die Thatsächlichkeit eines die Dinge selbst abspiegelnden Erkennens wie etwas Selbstverständliches voraus und weiss die ungeheure Schwierigkeit nicht zu würdigen, die für das Erkennen durch den Gegensatz von Bewusstsein und Ding an sich entsteht. Dies gilt auch insbesondere von seiner „Theorie der Coincidenz" (S. 128 f.) — Nach meinen obigen Auseinandersetzungen über die Aufgabe der Erkenntnisstheorie wird Horwicz vielleicht einsehen, dass ich von den polemischen Bemerkungen, die ich vor mehreren Jahren in der „Jenaer Literatur-Zeitung" (1876, Nr. 3) gegen seine Erkenntnisstheorie machte, und die er als „vollständig unbegreiflich" zurückweisen zu müssen glaubte (Philos. Monatshefte, XII. Bd., 2. Heft, S. 79 ff.), nichts Wesentliches zurücknehmen kann.

Ausdrucke die „apriorischen Erfahrungsbegriffe", die allgemeinen Gesetze oder Bedingungen des Bewusstseins als ihren näheren Gegenstand bestimmt wissen. Er nimmt also von vornherein eine durchgängige Verknüpfung aller Vorstellungen nach allgemeinsten Bewusstseinsgesetzen an. Noch mehr fällt es auf, dass er seine erkenntnisstheoretischen Untersuchungen von der „realistischen Hypothese aus" führen will. „Ich nehme an, dass etwas vom Bewusstsein Verschiedenes und Unabhängiges existire, unter welcher Annahme das eigentliche Problem der Erkenntnisstheorie erst seine eigentliche Bedeutung und Tragweite erhält." Sollte es nicht umgekehrt richtig sein, dass die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss viel dringender werden müsse, wenn auch die Existenz realer Dinge zunächst als durchaus bezweifelbar angesehen und sonach verlangt werde, dass auch die Entscheidung über diese Frage erst auf Grundlage der Entscheidungen der Erkenntnisstheorie gegeben werden solle? Und ferner: wie will denn Riehl das Erkenntnissprincip, auf Grundlage dessen er seine „realistische Hypothese" gewinnt, unparteiisch prüfen, wenn es doch schon diese Hypothese selbst ist, von der aus er die objective Bedeutung der Erkenntniss der Prüfung unterwerfen will?

Schliesslich will ich noch Wundt's gedenken (vgl. besonders Logik, Bd. I, S. 2 ff.). Er hat durchaus Recht, wenn er Logik und Erkenntnisstheorie nicht von einander trennen, sondern die logischen Normen des Denkens im Zusammenhange mit der Frage nach den Grundlagen und Grenzen des Wissens behandeln will. So widmet er denn in der Logik vor Allem auch der Frage nach den Kriterien der Gewissheit eine höchst beachtenswerthe principielle Erörterung. Nach meiner Ueberzeugung allerdings muss die Erkenntnisstheorie nicht in die Logik hereingezogen, sondern umgekehrt die Logik zu einem Theil der Erkenntnisstheorie herabgesetzt werden. Die Erkenntnisstheorie ist die allgemeinere, übergreifende Wissenschaft. Sie stösst im Verlaufe ihrer Erörterungen unvermeidlich auf das logische Denken und hat dasselbe nach seinem objectiven Werthe zu prüfen. Diese Aufgabe lässt sich nicht vollziehen ohne ein Eingehen auf die allgemeinsten Formen und Gesetze des Denkens, welche in der Logik dar-

gestellt zu werden pflegen. Sollen diese Formen und Gesetze nach ihrer Leistungsfähigkeit für das objective Erkennen untersucht werden, so muss nothwendiger Weise eine einfache Darstellung derselben vorangehen. So wird also die Erkenntnisstheorie durch den eigenen Gang ihrer Aufgaben zur Untersuchung und Erledigung der specifisch logischen Fragen geführt. Die Logik hat sich sonach vollständig in die Erkenntnisstheorie aufzulösen. Doch die Bestimmung des Verhältnisses beider Wissenschaften ist es nicht, was mich hier zu beschäftigen hat. Ich habe hier erstlich darauf hinzuweisen, dass Wundt seinen erkenntnisstheoretischen Untersuchungen die Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen voranschickt. So tritt er also in die Erkenntnisstheorie mit der Voraussetzung ein, dass es allgemeingültige Formen des Denkens gebe, — eine Voraussetzung, die sich keineswegs völlig von selbst versteht, und die, da auf ihrer Grundlage die Erkenntnisstheorie erst an die Prüfung des objectiven Werthes der Erkenntnissvorgänge geht, auch für allen weiteren Verlauf der Wissenschaft ein ungeprüfter, dogmatischer Bestandtheil derselben bleiben muss. Wundt sagt geradezu, dass die Logik — diese Grundlage der Erkenntnisstheorie — unter der Voraussetzung steht, „dass das Denken ein zur Erkenntniss geeignetes Werkzeug und hierdurch befähigt sei, schliesslich eine Uebereinstimmung unserer Begriffe mit den Erkenntnissobjecten zu erreichen." Zweitens lässt er den logischen und den erkenntnisstheoretischen Untersuchungen eine „psychologische Entwicklungsgeschichte des Denkens" vorangehen. So wird bei Wundt die Erkenntnisstheorie auch von der Psychologie abhängig. Dazu kommt dann noch, dass er, ähnlich wie Benno Erdmann, behauptet, die Logik müsse „aus den thatsächlich geübten Verfahrungsweisen des Denkens und der Forschung ihre allgemeinen Resultate abstrahiren."

Durch diese den neuesten erkenntnisstheoretischen Bestrebungen entnommenen Beispiele wird es sich, hoffe ich, gerechtfertigt haben, wenn ich in der Ausführlichkeit, womit ich meine Ansichten über Erkenntnisstheorie begründete, lieber zu viel als zu wenig that. Johannes Volkelt.

Was ist Begriff?

Der zu Anfang des 3. Heftes des XVII. Bandes dieser Hefte veröffentlichte Aufsatz von Prof. Volkelt in Jena: „Ueber die logischen Schwierigkeiten in der einfachsten Form der Begriffsbildung" geht von der „einfachen, weiten und allbekannten Bestimmung" aus, „dass der Begriff etwas vielem Einzelnen Gemeinsames zusammenfasse" (S. 129), bleibt dabei stehen, dass dieses Zusammengefasste nur die gemeinsamen Merkmale der unter den Begriff zu befassenden Gegenstände sein können, und kommt nicht über die Einsicht hinaus, dass diese logische Forderung, die gemeinsamen Merkmale zusammenzufassen, zugleich aber auch die „unterscheidenden Merkmale in der Form der Möglichkeit mitzudenken" (S. 142), eigentlich das menschliche Vermögen übersteigt. „Nur ein intuitiver (»von den Formen der Endlichkeit und Zeitlichkeit losgelöster« S. 142) Verstand also kann die im Begriffe liegende logische Forderung erfüllen" (S. 136). Eigentlich ist, da wir solchen intuitiven Verstand nicht besitzen, jeder Begriff nur eine „Abbreviatur", die in unserem Vorstellen auf das „Ideal des Begriffes" bezogen wird (S. 146). „Der menschliche Verstand ist ausser Stande, das, was der Begriff uns zu denken aufgibt, wirklich zu denken. Der Begriff ist für uns ein logisches Ideal, das wir nur andeutungsweise zu erfüllen vermögen" (S. 137).

Dieser Aufsatz ist äusserst lehrreich, es kann wirklich das Ergebniss der Untersuchung nicht anders ausfallen, wenn man von jener Bestimmung ausgeht, die Verf. „einfach, weit und allbekannt" nennt. Aber eben deshalb fragt es sich, ob jene allbekannte Bestimmung wirklich dem Sachverhalte entspricht, oder ob sie trotz ihrer allerdings weiten Verbreitung am Ende doch nur eine irrthümliche ist. Und dieses Letztere glaube ich mit aller Bestimmtheit behaupten und verfechten zu können, wandele dabei aber nur in den Fussstapfen meines Jenenser Lehrers Apelt. Das waren etwa nach meiner Erinnerung die Worte, mit welchen Prof. Apelt uns seine Schüler auf das Irrige jener Bestimmung hinwies:

In der Geschichte der Philosophie treten zwei grundverschiedene Auffassungen und Erklärungen dessen, was Begriff sei, hervor. Die eine, von der grossen Mehrzahl, ja von fast allen Philosophirenden adoptirt, lautet: „Begriff ist die Zusammenfassung der verschiedenen Merkmale eines Gegenstandes." Die andere, nur von Wenigen angenommen, aber unter sie gehört unser Kant, lautet: „Begriff ist die Auffassung eines verschiedenen Gegenständen gemeinsamen Merkmals," wohlzumerken: eines einzigen, nur eines einzigen Merkmals, das eben den Begriff bildet, so viel Sondermerkmale diesem einen etwa nachher auch beigelegt werden müssen. Die erste, die unkritische Auffassung ist irrig und wird zur Quelle weiterer folgenschwerer Irrthümer; die zweite, die der kritischen Philosophie, ist die allein und unbedingt richtige.

Weitere Ausführungen aus dem mündlichen Vortrage meines Lehrers vermag ich jetzt nicht mehr sicher beizufügen, es dürfte leicht meine eigene weitere Fortführung der bezüglichen Erwägungen unwillkürlich hereinspielen. Ob mein Lehrer nicht auch in seinen Schriftwerken, die mir gerade nicht vollständig zur Hand sind, sich irgendwo über diesen Punkt ausgesprochen hat, weiss ich zur Zeit nicht zu sagen; das Ergebniss des mündlichen Vortrags aber ist für mich eine der sichersten Errungenschaften aus meiner Studienzeit geblieben.

Auch darauf kann ich mich nicht besinnen, ob Apelt uns bestimmte Belagsstellen aus Kant nachgewiesen hat. Aber ich selbst habe später solche gesucht und gefunden, so dass ich an der Richtigkeit der Apelt'schen Behauptung bezüglich Kant's nicht zweifeln kann, wenn auch Stellen der von Jäsche herausgegebenen „Logik" irre machen könnten (z. B. dass daselbst in § 6 beim Begriffsbilden die Reflexion mitten zwischen Comparation und Abstraction gesetzt und so erklärt wird: „Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewusstsein begriffen sein können."). Als von mir selbst bemerkte Hauptstellen aus Kant führe ich an: Kr. d. reinen V. 2. Aufl. S. 376/77: Erkenntniss „ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht

sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln: dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann" — also nicht vermittelst der Zusammenfassung der mehreren Dingen gemeinsamen Merkmale. Sodann S. 39/40 der 2. Aufl. und zwar nur in dieser: „Nun muss man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält" u. s. w. — also nicht als eine Vorstellung, in der eine Menge von Vorstellungen als gemeinsame Merkmale der zugehörigen Gegenstände enthalten sind. — Und auch in der „Logik" heisst es gleich § 1 Anm. 1: „Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, so fern sie in verschiedenen enthalten sein kann" — also nicht eine Vereinigung und Zusammenfassung von Vorstellungen. Und § 5 Anm. 1: Die allgemeine Logik kann „den Begriff nur in Rücksicht seiner Form, d. h. nur subjectivisch erwägen; nicht wie er durch ein Merkmal ein Object bestimmt, sondern nur wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden" — also der Begriff bestimmt ein Object durch ein, durch ein einziges Merkmal, nicht durch verschiedene zusammengefasste Merkmale. Ich meine, diese Stellen genügen, um die Berufung Apelts auf Kant als richtig zu bestätigen.

Die Ausführungen von Fries in seiner „Neuen Kr. d. V." 2. Aufl. 1. Band sind nicht so bestimmt und deutlich, wie die Apelt'sche Darlegung, besonders da er mit Vorliebe den Ausdruck „Theilvorstellungen" verwendet, und da er in etwaigen Definitionen von Begriffen zu schnell vollständige Angaben ihres Inhalts sieht; doch sagt auch Fries: der Begriff „ist ein allgemeiner gleicher Theil aller jener Vorstellungen [die in seinem Umfang stehen] und ist in ihnen als Merkmal enthalten, daher hat jeder Begriff eine Sphäre von Vorstellungen, denen er als Merkmal zukommt, und einen bestimmten Inhalt, welcher ihm selbst zukommt" (S. 208) — also keineswegs kommt er den in seinem Umfang stehenden

Vorstellungen als ein Sammelsurium von Merkmalen zu. Und S. 209: „Wir stellen uns daher einen Begriff gewöhnlich gar nicht durch seine Definition, sondern nur durch ein Schema der Einbildungskraft vor." Sonach ist auch Fries auf unserer Seite.

Man gestatte mir nun, unsere Auffassung kurz als die kritische, die gegentheilige als die unkritische zu bezeichnen, wie schon Apelt das that.

Das Verfängliche der unkritischen Auffassung liegt in der Behauptung, dass im Begriffe etwas zusammengefasst werde (wie denn dieser Ausdruck „zusammenfassen" sich wiederholt auch in der Volkelt'schen Abhandlung findet), und ich habe mir längst gesagt, es wird wohl der lateinische Ausdruck conceptus für Begriff viel dazu beigetragen haben, dass obige Behauptung unbesehen als selbstverständlich hingenommen worden ist. Aber die lateinische Vorsilbe con überhaupt und insonderheit im Verbum concipio hat gar nicht eine unserem deutschen „zusammen, zusammen-fassen" gleiche Kraft und Bedeutung. Es sei nur daran erinnert, dass concipere auch das Empfangen beim Zeugungsakt bedeutet, und dass es in den verschiedensten Verbindungen für das blosse Aufnehmen, Auffassen gebraucht wird. Nichts hindert uns bei unserer kritischen Explication, wonach im Begriff nicht Mancherlei zusammengefasst, wohl aber Einerlei aufgefasst wird, den lateinischen Ausdruck conceptus beizubehalten.

Substantive, Adjective und Verba sind in den Sprachen Hüllen für Begriffe, sie sind Begriffswörter, wie man sie wohl genannt hat, während in Conjunctionen, Präpositionen u. s. w., auch in den Pronominibus keine Begriffe sich bergen. Nehme man nun irgend welche Eigenschaften von Dingen, die ja bald adjectivisch, bald substantivisch ausgedrückt werden können, und frage sich, was in dem entsprechenden Begriff, dem das Wort zur Hülle dient, zusammengefasst sein soll. Wie steht es z. B. mit den Farbebegriffen? Welche gemeinsamen Merkmale sollen denn im Begriffe „roth" zusammengefasst sein? Keine; sondern roth, Röthe ist nur die Auffassung eines einzigen Merkmals, das verschiedenen Gegen-

ständen in der Beobachtung zukommt, ja das ich willkürlich durch Anstreichen und Malen irgend welchen Gegenständen beibringen kann, so dass es dann von anderen Beobachtern auch an ihnen wahrgenommen wird. — Oder welche unterschiedlichen Merkmale sollen in den Begriffen Essen und Trinken zusammengefasst sein? Keine; in diesen Begriffen ist nur je Ein Merkmal des Handelns thierischer Wesen aufgefasst. — Oder nehmen wir Wechselwirkungs-Begriffe, die auch nur accidentelle Bedeutung haben, z. B. Krieg und Friede. Welches Sammelsurium gemeinsamer Merkmale müsste wohl zusammengefasst werden, ehe man diese Begriffe fest gewinnen könnte, falls die Forderung „zusammenzufassen" wirklich richtig wäre? Aber sie ist es nicht. Im Begriff „Krieg" ist eben nur Ein Merkmal aufgefasst, sicher aufgefasst von Wilden wie von Culturvölkern, ebenso im Begriff „Friede"; und so mannichfaltig die Einzel-Merkmale im Inhalt des Begriffes Krieg auch sein mögen, und eine wie unerschöpfliche Fülle von Merkmalen auch zur Beschreibung der Segnungen des Friedens sich bieten mag, Krieg wie Friede sind so bestimmte und so deutlich zu unterscheidende Erscheinungen, dass über die Bedeutung der bezüglichen Begriffe nie ein prinzipieller Streit entstehen kann, wenn auch hie und da ihre Anwendung auf Zustände, die der Beurtheilung vorliegen, fraglich bleiben mag.

Das waren nun freilich his jetzt nur Accidenz-Begriffe, auf die wir mit diesen Beispielen hingewiesen haben. Aber es hat wahrhaftig auch mit unseren Substanz-Begriffen keine andere Bewandtniss. Welche unterschiedlichen gemeinsamen Merkmale sind denn im Begriffe Katze oder Hund zusammengefasst? Keine; sondern ein einziges Merkmal, das allen Exemplaren der betreffenden Thiergattungen zukommt, das eben die Katze zur Katze und den Hund zum Hunde macht, ist darin aufgefasst, soviel Sonder-Merkmale dann auch im Inhalt der beiden Begriffe sich bergen mögen; verwenden doch Kinder schon im frühesten Alter, sobald sie die ersten Worte sprechen können, diese beiden Begriffe mit ziemlicher, freilich nicht unumstösslicher Sicherheit, ohne dass sie ein deutliches Bewusstsein vom Unterschied des Katzen- und des

Hunde-Kopfes, der verschiedenen Construction des Gebisses u. s. w. u. s. w. haben.

Die Markomannen einst hielten die von Kaiser Marc Aurel's Leuten ihnen über die Donau zugesendeten Löwen für grosse Hunde und schlugen sie als solche mit ihren Keulen todt. Sie hatten sich bei der Anwendung des Hunde-Begriffs auf diese grossen Raubthiere geirrt, aber den Hunde-Begriff als solchen hatten sie sicher, sie hatten darin ein Merkmal aufgefasst, das sie (hier allerdings irrthümlich) auch an den Löwen wiederzufinden meinten. Richtiger urtheilte jener Kreuzfahrer, der dem gegen sein Ross anspringenden Löwen mit dem Ausruf: ei du verfluchte Katze! den Kopf spaltete, das Fell abzog und auf sein Thier hing, und der nachher erst zu seiner Verwunderung erfuhr, dass er den König der Thiere erschlagen. Er hatte im Begriff „Katze" ein Merkmal aufgefasst, bei dessen Verwendung auf das anspringende Raubthier er sich auch nicht, wie jene Markomannen bei der Verwendung des Begriffes „Hund", täuschte.

In meiner Schrift „Seele und Geist" (Leipzig 1880) habe ich schon S. 68 auf diesen Streit um das, was Begriff sei, hingewiesen und habe dort als ein, wie ich glaube, schlagendes Beispiel für die Richtigkeit der kritischen Explication an die Begriffe Vater und Mutter erinnert, die das kleine Kind schon sicher besitzt und verwendet, ohne doch irgendwie die wesentlichen Merkmale des Vater- und Mutter-Seins zu kennen und sie etwa „zusammenfassen" zu können. So lange das Kind nur seinen eigenen Vater kennt und etwa Papa nennt, so lange wird bei ihm nur eine anschauliche Vorstellung vorhanden sein; so bald ihm aber ein anderer Mann gezeigt und von diesem etwa gesagt wird; „Das ist Fritzchens Papa", und das Kind acceptirt diese Bezeichnung: dann hat es den Papa- oder Vater-Begriff gewonnen, die Einzelanschauung ist zum Begriffe geworden; und das tritt in der That bei den meisten Kindern schon sehr früh ein. Was haben die Kleinen denn in diesem Begriff für Merkmale zusammengefasst? Gar keine, sondern sie haben ein einziges Merkmal, eben das des Vater-Seins, aufgefasst, instinctiv aufgefasst — und so bekommen auch wir Grossen die Mehrzahl

unserer neuen Begriffe nach und nach durch immer neue instinctive Auffassung von Merkmalen. Wenn nun so ein Kindchen, vielleicht dadurch veranlasst, dass sein und Fritzchens Vater beide Vollbärte tragen, einen dritten vollbärtigen aber noch unverheiratheten Mann, der in das Zimmer tritt, auch als einen Papa bezeichnet, so hat es sich allerdings geirrt, ebenso wie nach obigem Beispiel einst die Markomannen sich geirrt hatten, aber der Irrthum haftet nicht dem Begriffe selbst an (wiewohl in dessen Inhalt das accidentelle Merkmal der Vollbärtigkeit fälschlich versetzt worden war), sondern er liegt nur in einer unberechtigten Verwendung des Begriffs.

Doch wie viele Begriffe werden Tag für Tag fälschlich verwendet, nicht bloss von Kindern, nicht bloss von Leuten aus den unteren Schichten des Volkes, sondern selbst unter Umständen von den in ihrem Specialfach Gelehrtesten, von denen, wo sie sich auf fremde Gebiete begeben, ein Sprüchwort mitunter nicht mit Unrecht behauptet: Die Gelehrtesten sind oft die verkehrtesten! Werden die Begriffe aber fälschlich angewendet, so ist doch damit nicht gesagt, dass diese Begriffe selbst nicht vorhanden seien; und selbst in sich und an sich irrige Begriffe sind und bleiben doch Begriffe, sowie irrige Nachrichten und Gerüchte doch Nachrichten und Gerüchte bleiben, mag man denselben dann auch noch die Ehrenbezeichnung als „Enten" oder welche sonst beilegen.

Was verwechselt die unkritische Explication? Sie verwechselt den Begriff mit seinem Inhalt; aber der Begriff ist nicht gleich seinem Inhalt, so wenig er gleich seinem Umfange ist. Die unterschiedlichen Merkmale, die nach der unkritischen Darstellung zusammengefasst sein sollen, damit der Begriff gewonnen werden konnte, constituiren nicht den Begriff, sondern seinen Inhalt, man kann sie aus seinem Inhalt herauslösen, aber das geschieht oft erst, nachdem der Begriff selbst schon lange mit Sicherheit verwendet worden ist, ohne dass man sie kannte. Der Begriff selbst ist nur einer Schale vergleichbar; was alles in solch einer Schale verborgen ist, weiss man zum voraus nicht, das erfährt man erst mit der Zeit, vielleicht auch nie. Wer weiss, welche

Merkmale man noch einmal aus dem Inhalt des Begriffes Phosphor herausholen wird; schon ist der Begriff für unsere Chemiker ein inhaltreicher geworden, inhaltreicher, als er für die ersten Darsteller des Stoffes war; aber hat die chemische Wissenschaft schon seinen ganzen Inhalt ausgeschöpft? Niemand kann das behaupten.

Die von Volkelt aufgewiesenen Schwierigkeiten betreffen nicht, wie er es darstellt, die Begriffe selbst oder die Bildung der Begriffe, sondern sie betreffen den Inhalt derselben und die Versuche, diesen Inhalt zu ermitteln. Die Nuss ist immer schon da, aber wer knackt sie und zeigt, was darin ist? Viele Begriffe sind und bleiben ungeknackte Nüsse; und sind sie geknackt, so kann man immer noch nicht behaupten, dass man alles, was sich aus dem Kerne würde herausnehmen lassen, wirklich schon herausgenommen habe. Der Begriff „Wasser" ist ein der Menschheit von den Urzeiten her geläufiger, aber wie lange hat es gedauert, ehe man Wasser in Wasserstoff und Sauerstoff zerlegen lernte und so einen früher ungeahnten Inhalt des Begriffes gewann. Haben wir nun heute den Begriff Wasser etwa sicherer, als unsere Vorfahren, die das Wasser für eines von den vier Elementen hielten? Waren diese etwa mehr in Versuchung, Wasser mit Öel oder mit Wein zu verwechseln, als wir? Nein, durchaus nicht; den Begriff selbst haben wir nicht sicherer, aber wir wissen mehr vom Inhalt dieses Begriffes, als unsere Altvordern davon wussten. Und nennt der Wilde von seinem Standpunkt aus den Branntwein „Feuerwasser", so darf man ihm auch diese Bezeichnung keineswegs abstreiten, nur muss Geschmack und Wirkung bald ihn überzeugen, dass Feuerwasser ein ganz neuer Begriff ist, den er gewonnen, in dem nur gleichnissweise die für den Begriff Wasser selbst dienende sprachliche Bezeichnung mit verwendet ist. Der Wilde, der das Feuerwasser noch nicht geschmeckt hat, mag meinen, seinen Wasserbegriff als solchen auch auf diese farblose Flüssigkeit sicher anwenden zu können, er muss sich nachher überzeugen, dass diese Meinung irrig war.

Wie ich schon in „Seele und Geist" a. a. O. es ausgesprochen: Ungelehrte oder doch Unerfahrene haben mitunter

nahezu inhaltlose oder doch meist inhaltarme Begriffe, Erfahrene und Gelehrte werden meist inhaltreichere Begriffe haben, aber dabei können Gelehrte wie Ungelehrte ganz dieselben Begriffe besitzen und verwenden, und ganz mit derselben Sicherheit. Nehmen wir das Volkelt'sche Beispiel vom Begriffe „Kameel" (S. 144), so können wir sagen: Der Knabe, der auf einem roh gearbeiteten Bilderbogen Kameele abgebildet findet und ihre Gestalten als solche kennen lernt; der Besucher des zoologischen Gartens; der Afrika-Reisende und der Kameele züchtende Beduine, sie haben alle denselben Begriff Kameel; alle werden Kameele nicht mit Elephanten, Rindern, Pferden u. s. w. verwechseln; aber freilich jener Knabe hat in seinem Begriff nur wenig Inhalt, und wieder für den Beduinen dürfte der Begriff doch noch inhaltreicher sein, als für den wissenschaftlich gebildeten Reisenden.

Der Begriff als solcher ist nicht ein Postulat, wie Volkelt S. 145 im Anschluss an Wundt meint. Aber ein Postulat ist es, den Inhalt eines gewonnenen Begriffs zu ermitteln, und diesem Postulat kann oft auch der Gelehrteste nicht gerecht werden. „Das ist ein Nordlicht" ist bald gesagt, wenn die allgemein so bezeichnete Erscheinung am Himmel sich zeigt, aber für den gelehrten Geographen und Astronomen ist der Inhalt dieses Begriffes bis jetzt noch fast so verschlossen und verborgen, wie für den schlichten Bauersmann, und doch sind beide im Stande, den Begriff selbst nahezu mit gleicher Sicherheit zu verwenden. Der Begriff selbst ist auch nie eine „Abbreviatur", aber was wir von seinem Inhalt wissen, könnte wohl mitunter so bezeichnet werden.

Wenn es mit unseren Begriffen als solchen so stände, wie Volkelt infolge der von ihm aufgewiesenen logischen Schwierigkeiten meint annehmen zu müssen, wenn die Begriffe selbst so unsicher wären, nur so annähernd, wie es in der That meist mit ihrem von uns erforschten Inhalte ist, wie wäre dann eine sichere Mittheilung der Gedanken unter den Menschen möglich? Dann müsste ja alles wanken und ungewiss bleiben; es gäbe keine Wissenschaft, die sich sicher

lehren liesse; es könnten die Nachkommen nicht auf dem von den Vorfahren Ermittelten weiter bauen; es liessen sich keine Erfahrungen machen, die unsere Kenntnisse dauernd bereicherten; die Bedeutung des Experimentes und der Induction überhaupt würde hinfällig werden; ja es würden die einfachsten Wahrnehmungen, von verschiedenen Beobachtern gemacht, zu den heillosesten Missverständnissen und Streitigkeiten ausschlagen; ja, da die Sprache sich dem Denken accomodirt, es würde eine babylonische Sprachverwirrung ohne Gleichen herrschen müssen.

Aber thatsächlich steht es so schlimm unter uns vielfach irrenden Menschenkindern doch wahrhaftig nicht. Mag auch über die Berechtigung und Verwendung mancher Begriffe Streit und Irrung unter den denkenden Menschen sich zeigen; mögen namentlich auch die sprachlichen Hüllen, mit denen man instinctiv gewonnene Begriffe zu umkleiden sucht, ihr Verfängliches haben und zu den verschiedensten Missverständnissen Veranlassung geben: die empirischen Begriffe sinnesanschaulicher Gegenstände stehen im allgemeinen fest, nicht allein die empirischen Substanz-, sondern auch die bezüglichen Accidenz-Begriffe; auch Begriffe von bloss Gedachtem aus dem Bereiche der Erfahrung werden zu einem grossen Theile mit unumstösslicher Sicherheit gebraucht, wenn auch einzelne zweifelhaft bleiben und Schwierigkeiten bereiten; apriorische Begriffe werden benutzt und mit Sicherheit verwendet, während die Gelehrten vielleicht noch sich bemühen, sie als solche aufzufinden und in ihrer Eigenart darzustellen, sie drängen eben a priori sich auf und steigen durch das Fenster des Instinctes in das Haus, ohne erst im Vorsaal ihre Visitenkarten abzugeben; a priori anschauliche Begriffe, die der Zahlen und mathematischen Zeichen, geometrische und stereometrische Form- und Gestalt-Begriffe bringen auch bald ihren ganzen Inhalt mit, der eben darum auch nicht zweifelhaft bleibt. Bei den letzteren allein lassen aus dem im Begriff selbst aufgefassten anschaulichen Merkmal auch die Merkmale des Inhalts sich ohne weiteres analysiren; sie allein könnten den Schein erwecken, als ob die unkritische Explication vom Wesen der Begriffe die richtige sei, und doch

ist auch hier nicht ein Mancherlei zusammengefasst, sondern immer Einerlei, Ein Item aufgefasst, aus dem nur durch die hier mögliche strenge Definition sofort der ganze Inhalt sich ausschöpfen lässt.

Ich behaupte also, der Thatbestand, dass wir Menschen im allgemeinen unsere Begriffe sicher verwenden, dass mit ihrer Hülfe einer dem anderen sich leicht verständlich machen kann, der Fortschritt der Wissenschaften und Fertigkeiten des Lebens — das alles beweist, dass es mit unseren Begriffen und mit unserem Begriffebilden nicht so stehen kann, wie nach der unkritischen Explication, wenn sie recht hätte, es stehen müsste. Begriffe sind im allgemeinen nicht Postulate, sondern vorliegende feste Krystallisationen des Denkens, nicht Abbreviaturen, sondern vollständig ausgeschriebene Gedanken. Ein Ideal des Begriffes, das neben der unvollkommenen Wirklichkeit herläuft, gibt es in den meisten Fällen nicht: Begriffe sind in der Regel vollständig erreichbare und wirklich gewonnene Denk-Realien, dass ich mich so ausdrücke. Auch reine Begriffe, die nichts Anschauliches an sich und in sich haben, sind eben als Begriffe nicht Ideale, sondern durch und durch real, mag auch in ihnen (d. h. in ihrem Inhalt) Ideales enthalten sein; auch Begriffe von Gegenständen, die man noch nie hat wirklich auffinden oder darstellen können, selbst der leere Begriff des viereckigen Kreises oder der causa sui, sind Denk-Realien.

Vielleicht möchte da Jemand einwerfen: Diese Darstellung macht alle Vorstellungen sofort zu Begriffen, während wir entschieden behaupten, dass nicht jede Vorstellung sofort auch Begriff ist. Und ganz richtig, das gestehe und bekenne ich: Nur mit solchen Vorstellungen, die bereits zu Begriffen geworden sind, lässt sich sicher operiren, nur mit Hülfe solcher können Menschen sich unter einander verständigen, nur Begriffe constituiren wirkliche Urtheile; mit blossen anschaulichen Vorstellungen kann man wohl Fragen stellen und Ausrufe-Sätze bilden (Was ist das? — Das ist nun einmal so, so!), aber urtheilen kann man nicht, Urtheile verlangen, wenn auch nicht durchaus in das Subject, so doch in das Prädicat, feste Begriffe. Und es hat darum auch unser Ver-

stand, unsere Denkkraft das Bestreben, alle Anschauungen in feste und bleibende Begriffe zu verwandeln. Trotzdem aber gibt es noch genug Anschauungsmaterial, das noch nicht Begriff geworden ist und vielleicht auch nie Begriff werden kann. „Was ist das dort, ein Mensch oder ein Baum?" fragt ein Wandrer den anderen. Mensch und Baum sind Begriffe, über die kein Streit möglich ist, feste, sichere Begriffe, die in abstracto in das Prädicat des Fragesatzes gestellt werden. Aber was ist das Subject „das dort"?. Das ist eine blosse Anschauung, die der Anschauende eben gern auf einen Begriff bringen möchte. Sowie ihm das gelungen, wird er sich nicht mehr an die Anschauung halten, sondern den Begriff (sei's Mensch, sei's Baum) in concreto verwenden; er wird fortfahren und sagen: Der Mensch dort oder der Baum dort; und nun kann er des weiteren urtheilen. — Oder es wird gefragt bei schlechter Schrift: „Soll das ein a oder ein o sein?" Die Buchstaben a und o haben hier auch Bedeutung und Geltung von Begriffen (es sind Laut-Begriffe), „das" aber, das auf dem Papier stehende schlecht ausgeschriebene Zeichen, ist bloss Anschauung. Ist die Antwort, meinetwegen des Schülers dem Lehrer gegenüber, erfolgt: „es soll ein a sein", so wird der Lehrer nicht mehr fortfahren und sagen: „das da ist falsch", sondern er wird an den Begriff in concreto sich halten: „Dieses a ist falsch" oder „es ist richtig." — Bei Verwendung von Präpositionen in der Rede bleibt man meist bei einer blossen Anschauung stehen, die nicht in Begriffe sich umsetzen lässt, und so spielen überhaupt Anschauungen z w i s c h e n den Begriffswörtern, zur Verbindung derselben in der Rede, eine grosse Rolle.

Es bleibt auch dabei, dass die Hauptanschauungen, die apriorischen Anschauungen R a u m u n d Z e i t („a b s o l u t" genommen) stets nur Anschauungen sind und nie zu Begriffen werden, denn es wird mit ihnen keineswegs ein verschiedenen Gegenständen gemeinsames Merkmal aufgefasst (um noch bei der Apelt'schen Fassung der kritischen Explication stehen zu bleiben, nach meiner eigenen weiter unten vorzutragenden Fassung wird die Sache noch deutlicher). Dagegen alle Raum-

und Zeit- Ab- und Ausschnitte, die wir machen, oder alle angeschauten relativen Räume und Zeiten führen zur Bildung a priori anschaulicher Begriffe. Quadrat und Kubus sind Auffassungen eines verschiedenen Gegenständen gemeinsamen Merkmals, denn ich kann Quadrate und Kuben, gleiche und ungleiche, nach Belieben construiren und sie neben einander stellen; ebenso kann ich aus der Zeitlinie nach Belieben herausschneiden Stunden, Tage, Jahre, Jahrhunderte; hier sind also Begriffe gewonnen, die auch so bestimmt sind, als nur irgend sich verlangen lässt. Aber ich kann nicht neben den Einen absoluten Raum noch einen anderen, neben die Eine absolute Zeit noch eine zweite stellen, es ist also mit Raum und Zeit kein verschiedenen Gegenständen gemeinsames Merkmal aufgefasst. Und das war's, was Kant in seiner „transscendentalen Aesthetik" als kritisches Ergebniss aufweisen wollte und aufgewiesen hat, wenn er dabei auch noch die Schwachheit sich zu Schulden kommen liess, in den Ueberschriften seiner Darlegungen den üblichen unkritischen Ausdruck „Begriff" beizubehalten.

Raum und Zeit als solche sind und bleiben Anschauungen ohne Begriffe, und Anschauungen ohne Begriffe sind blind (Kr. d. reinen V. 2. Aufl. S. 75); wahrhaftig Raum und Zeit, als Anschauungen a priori sicher unser Eigenthum und Erbtheil, so sehr dass wir gar nicht im Stande sind uns von ihnen zu trennen, von ihnen zu abstrahiren, bleiben blinde Anschauungen, daher die ungeheueren Schwierigkeiten, die sie unserem Verstande bereiten und die gar nicht zu beseitigen sind. Aber die Farben, um noch einmal auf sie zu kommen, die vielleicht Mancher auch nicht für Begriffe, sondern nur für Anschauungen erklären möchte, sind wirklich Begriffe, denn sie sind nicht „blind"; dass in den Farbe-Unterscheidungen wirklich Anschauungen in Begriffe verwandelt sind, wird auch dadurch bewiesen, dass die Nüancirungen oder verschiedenen Schattirungen subsumirt werden: hochroth, neuroth, blassroth, dunkelroth, rosenroth u. s. w. allesammt werden sie unter den Begriff „roth" subsumirt. „Das dort" aber in dem oben angeführten Beispiel war auch, weil ohne Begriff, nur blinde Anschauung. Begriffe ohne An-

schauung dagegen (so ist richtiger zu sagen statt mit Kant selbst: „Gedanken ohne Inhalt" a. a. O.) auf dem Gebiete, wo doch Anschauung möglich ist und wo nur durch Anschauung der Gegenstand geliefert werden kann, sind leer, d. h. es befindet sich nichts innerhalb der Umfangs-Sphäre, die sie beschreiben könnten, wenn sie auch im Denken einen Inhalt haben, keineswegs inhaltlos sind. Centaur und Einhorn z. B. sind feste, auch keineswegs inhaltlose, aber doch leere Begriffe, ebensogut wie etwa Zweieck oder die berühmte vierte Dimension des Raumes; dort fehlt die Anschauung a posteriori oder die Erfahrung; hier fehlt die Anschauung a priori.

Eine eigenthümliche Stellung nehmen noch die Ideen ein, wie wir Jünger der kritischen Philosophie sie nennen. Es gibt selbst einen Begriff der Idee, mit „Idee" wird ein verschiedenen Gegenständen (welches hier Gedanken sind) gemeinsames Merkmal aufgefasst; aber die Ideen selbst sind keine Begriffe, sondern nur Gedanken; nicht aufgefasste Merkmale, sondern bloss mit Nothwendigkeit hervortretende, aber in gewisser Beziehung unfassbare Gedanken. Niemand, Nichts nöthigt uns, die Begriffe Centaur und Einhorn zu verwenden, auf wirkliche Naturgegenstände anzuwenden; es liegt keine Nöthigung vor, ein Zweieck oder eine vierte Dimension des Raumes zu setzen, anzunehmen. Daher handelt es sich dort nur um leere Begriffe. Aber die Ideen werden mit Nothwendigkeit producirt; das „Atom" schon ist ein Gedanke, auf den die Menschen von je her gestossen sind, ohne doch je den Begriff davon wirklich gewinnen zu können; ebenso haben sich die Vernunft-Ideen, wie ich sie nenne, von je her den Menschen aufgedrängt. Hier liegen Gedanken vor, die weder anschauliche Vorstellungen noch auch Begriffe sind. Die Ideen sind etwas ganz Besonderes.

Bisher haben wir uns einfach an die Apelt'sche Fassung der kritischen Explication dessen, was Begriff sei, gehalten, doch habe ich mich im Laufe meiner Forschungen genöthigt gesehen, diese Explication noch bestimmter zu fassen, wenn sie nun auch bei mir den Anschein des Schleppenden bekommt.

Ich drücke mich jetzt so aus (vergl. „Seele und Geist" S. 27. 68):

> Begriff ist die Auffassung eines Gegenstände unterscheidenden und möglicher Weise wieder andere Gegenstände verbindenden Merkmals.

Der Ausdruck „Gegenstände" ist hier ganz allgemein zu fassen, diese Gegenstände, die durch das Merkmal zunächst unterschieden werden, können auch bloss psychische Gebilde sein, blosse Gedanken oder Vorstellungen; die in einem Begriffe aufgefassten Merkmale werden nach stattgehabter Auffassung sofort selbst wieder zu Gegenständen in psychischem Besitz. Bei der blossen Anschauung wird noch kein solches unterscheidendes Merkmal „aufgefasst", d. h. als deutliche und sichere Errungenschaft den psychischen Gebilden einverleibt; sowie ein solches dem im Bewusstsein sich aufspeichernden Vorstellungs-Schatze hinzugefügt wird, ist allemal der Vorgang der Begriffsbildung zu constatiren.

Entschieden haben mir aber meine Untersuchungen gezeigt, dass das Unterscheiden der Gegenstände bei der Bildung der Begriffe das Erste ist. Das kleine Kind schon, nach dem oben angegebenen Beispiel, fasst das Merkmal Vater auf, indem es zunächst Mutter und Vater unterscheidet. Sobald die Bildung des Begriffs im Gange ist (wenn ich so sagen darf), wird es dem Kinde nicht mehr beikommen, ein Wesen in weiblicher Kleidung für einen Papa zu halten, wenn es auch bei der Verwendung des sich bildenden Begriffs auf Männer leicht noch sich täuschen kann. Sowie aber die Unterscheidung gewonnen ist, das Merkmal als ein unterscheidendes aufgefasst ist, entsteht sofort auch das Streben, das Verlangen, es zur Vereinigung von Gegenständen im Denken (eben Vereinigung durch Unterstellen unter den Begriff) zu benutzen, wobei freilich Irrthümer nicht ausgeschlossen sind, und so mag das Kind nach obigem Beispiel vollbärtige Männer ohne weiteres unter den gewonnenen Papa-Begriff zu subsumiren trachten. Wir alle, sowie wir einen neuen Begriff durch Unterscheidung gewonnen haben; werden auch suchen, unter ihn Gegenstand an Gegenstand zu reihen.

Dabei entsteht nun die Frage: Kann man auch dann von einem Begriffe reden, wenn das aufgefasste Merkmal nur an einem einzigen Gegenstand hervortritt und nur diesen einen Gegenstand von anderen andersgearteten Gegenständen unterscheidet? Z. B.: Gibt es auch einen Begriff „Sonne" wie einen Begriff „Planet"? oder bleibt „Sonne" nur eine anschauliche Vorstellung? So lange ich unter dem Banne der Apelt'schen Fassung der Explication stand, schwankte ich. Aber nachgerade musste ich entschieden auch einen Begriff Sonne zugestehen, konnte man doch, als man über die Fixsterne einigermassen zur Klarheit gekommen war, diese sofort auch als Sonnen bezeichnen, diesen Begriff, den man also schon besitzen musste, auf sie anwenden; war es doch vor den Galileischen Entdeckungen auch so, dass man nur Einen Mond hatte, als aber Galilei die Trabanten des Jupiter im Fernrohr fand, war man sofort im Stande sie Monde zu nennen, man besass also bereits einen Begriff Mond, den man auf diese Trabanten anzuwenden vermochte. Es gibt ja, wie schon oben angedeutet, auch Begriffe von Gegenständen, die noch nie hergestellt oder dargestellt worden sind; wir haben einen Begriff von der Quadratur des Kreises, einen Begriff vom perpetuum mobile. Auch in solchen Begriffen ist zunächst ein Unterscheidendes aufgefasst.

Diese Erwägungen nun haben mich bestimmt, in der Explication das Unterscheidende des Merkmals an erster Stelle zu betonen und derselben die obige von der Apelt'schen abweichende Fassung zu geben, indem ich doch wesentlich bei der durch meinen Lehrer mir gewordenen Aufklärung beharre.

Es könnte so scheinen, als wäre der Unterschied der kritischen und unkritischen Auffassung nicht eben von besonderem Belange; es könnte ein der Sache ferner Stehender vielleicht den ganzen Streit für ein unnützes Kramen mit Worten halten; aber dem ist nicht so. Das beweist gerade schlagend der Volkelt'sche Aufsatz. Der Verf. hat sich, der unkritischen Auffassung als der richtigen unbedingt vertrauend, mit Scharfsinn in das fragliche Problem vertieft, und da haben sich Schwierigkeiten über Schwierigkeiten vor

seinem Forschen aufgethürmt. Und doch, wo sind in der Wirklichkeit diese Schwierigkeiten? „Rosen auf den Weg gestreut und des Harms vergessen!“ könnte der blosse Empiriker dem sich bedrängt fühlenden Logiker zurufen: „Wir haben unsere Begriffe fest und zweifellos, wir handiren mit ihnen in Sicherheit nach Belieben, also, ihr Logiker, ihr scheint den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen.“ Und in der That gilt hier wieder einmal, dass die Theorie, wenn sie von falschen Voraussetzungen ausgeht, grau ist, während der Lebensbaum lustig im goldenen Sonnenlichte weiter grünt.

Es ist mein Wunsch und meine Bitte, Herr Professor Volkelt wolle doch diese meine Entgegnung ernstlich prüfen und die Erörterung, falls er glaubt auf dem traditionellen Standpunkt beharren zu müssen, weiter führen, damit es uns wo möglich gelinge, das von ihm angeregte logische Problem seiner definitiven Lösung näher zu bringen.

Liebenwerda. Dr. Gustav Knauer.

Wundt's Lehre vom Willen und sein animistischer Monismus.

In meinem „Handbuch der Moral“ (Leipzig 1879) bin ich davon ausgegangen, dass im Begriff des Willens die hauptsächlichen Merkmale seien 1) ein vorgestellter Inhalt, 2) ein Werthurtheil bezüglich dieses Inhalts, 3) dass auf diese Vorstellung und Werthschätzung innere oder zugleich auch äussere Bethätigung zur Realisirung jenes Inhalts eintrete. Diese Begriffsbestimmung des Willens war aus dem gebildeten Leben abstrahirt und ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sie sich über die ganze Erde nachweisen lasse, sofern man eben nur die innere oder zugleich auch äussere Bethätigung Wille nenne, welche auf Vorstellung und Werthschätzung hin eintrete. So gut ich mich für diese Hauptmerkmale im Begriff des Willens auf die allgemeine Meinung der gebildeten Menschheit und der Menschheit überhaupt berufen konnte, ebenso gut hätte ich mich etwa auf Kant und auf Herbart berufen können. Kant hat den Willen definirt als ein Vermögen den Vorstellungen entsprechende

Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben zu bestimmen, das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht [1]). Freilich passt diese Erklärung eigentlich nur auf Handlungen des Willens in der Aussenwelt; den Willen, seine Gedanken innerlich zu sammeln u. ä., würde man nur mit einer gewissen Künstlichkeit darunter bringen können, aber das ist deutlich ausgedrückt, dass von Wille nur die Rede sei, wo Vorstellung eines Gegenstandes, eines Inhaltes, der zu verwirklichen sei, vorauf gehe. Das Werthurtheil fehlt, aber thatsächlich hat es Kant nachgebracht, denn in der Kritik der Urtheilskraft [2]) gibt er dem Angenehmen und Guten eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und erklärt das Angenehme als das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt, das Gute als das, was vermittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt, und unter das Gute rechnet er ausdrücklich auch das absolut Werthvolle, d. i. das Moralische, und stellt dann eine Vergleichung der drei specifischen Arten des Wohlgefallens (des Angenehmen, Schönen, Guten) an, von welchen eben das Angenehme und Gute eine Beziehung zum Begehrungsvermögen haben. Nach Herbart ist beim Willen wesentlich, dass man die Erreichbarkeit seines Inhalts bestimmt voraussetzt [3]). Beim Willen hat nach ihm die sog. praktische Vernunft ihre Stelle, theils als Erwägung, wie weit unsere Kräfte reichen, theils als ein sich Geltendmachen der verschiedenen Maximen, der Maximen der Leidenschaften, der Glückseligkeit, der Moral [4]). Also Vorstellung wird beim Willen vorausgesetzt und irgend ein Werthurtheil, sei es auch nur, wie bei den Leidenschaften („bleibenden Dispositionen zu Begierden") so, dass es Ueberwindung kostet sich von dem betreffenden Streben, wenn es auftaucht, zu trennen [5]). Bis auf Baumgarten hätte ich zurückgehen

1) W. W. v. Hartenstein V S. 15.

2) Ibid. V S. 209 ff.

3) W. W. v. Hartenstein VI S. 361: „was man *will*, dessen Erreichung setzt man bestimmt voraus".

4) Ibid. S. 362. 3, 4.

5) Ibid. S. 355.

können. Baumgarten spricht sich in der „Metaphysik" (Deutsch, 1783) § 490 so aus: „Was ich begehre, von dem 1) sehe ich vorher, dass es in den zukünftigen Reihen meiner ganzen Vorstellungen enthalten sein werde, 2) erwarte ich, dass es wirklich sein werde, wenn ich meine Kraft bestimmt haben werde, um es zu wirken, und 3) es gefällt mir". Der Wille ist ihm dann § 510 das Begehrungsvermögen, insofern es dem oberen Erkenntnissvermögen folgt, d. h. nach § 462 dem Verstand oder dem Vermögen der deutlichen Erkenntniss.

Ich habe mich auf alle diese Männer nicht berufen, weil sie zwar alle beim Willen Vorstellung, Werthurtheil und darauf bezügliche Bethätigung statuiren, aber doch mit allerlei besonderen Nüancirungen, welche mit den Eigenthümlichkeiten ihrer sonstigen Philosophie zusammenhängen. Es handelte sich aber darum, einen Ausgangspunkt im allgemein herrschenden Sprachgebrauch zu gewinnen, um nähere Erwägungen erst daran anzuknüpfen. Es gereicht mir zur Befriedigung, aus Sigwart's Kleinen Schriften 2. Reihe 1881 zu constatiren, dass meine Begriffsbestimmung des Wollens principiell zusammentrifft mit einem Aufsatze desselben, der 1879 als Osterprogramm der philosophischen Facultät zu Tübingen erschienen ist, mir aber jetzt erst zugänglich wurde. Nach Sigwart meint die Sprache des gewöhnlichen Lebens unter Wille einen Prozess, dessen Momente sind: die Vorstellung eines künftigen Zustandes, welche begleitet ist von dem Gedanken, es stehe in meiner Macht, sie zu verwirklichen, und welche irgend einen Reiz für mich enthält, mein Interesse erweckt, mir von irgend einer Seite Befriedigung verspricht, mich (nach dem alten Ausdruck) sollicitirt. Das Soll ich? und das Kann ich? werden dann noch ausführlicher von Sigwart erwogen, und daran schliesst sich die Willensentscheidung, das Bejahen oder Verneinen, dass der vorgestellte künftige Zustand mein Zweck sei. Auf die Erwägung der Mittel im Einzelnen, falls es eine Handlung nach aussen gilt, folgt dann der Willensimpuls zu einer bestimmten Bewegung. Es ist klar, dass auch bei Sigwart die Hauptmomente sind Vorstellung eines Inhalts, Werthschätzung, und mit beiden zusammenhängende innere oder

zugleich auch äussere Bethätigung; die weiteren Ausführungen des Soll, des Kann, die förmliche Entscheidung sammt der Ueberlegung der Mittel und dem sich daran anschliessenden Beginn der äusseren Bethätigung kommen in dieser Stufenfolge bei wichtigen und complicirteren Handlungen vor, aber sie sind in dieser Ausführlichkeit nicht die Regel, sondern gewöhnlich verläuft auch der effective Wille schneller.

Von jener Begriffsbestimmung des Willens, für die somit der herrschende Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zeugt und mit der sich der wissenschaftliche Sprachgebrauch in überwiegender Fühlung gehalten, habe ich dann Anlass genommen zu gewissen Fragen über die Genesis des Wollens und speciell des effectiven, die uns aber zur Zeit hier nicht beschäftigen sollen. Vielmehr möchte ich zunächst feststellen, dass nicht alle Philosophen geneigt scheinen, jenen Sprachgebrauch von Wille zu befolgen, und ich meine damit nicht Schopenhauer und v. Hartmann, von denen es ja bekannt ist, dass sie Wille in einem blos analogen Sinne mit dem gebrauchen, was der herrschende Sprachgebrauch darunter versteht, sondern ich meine die Lehre vom Willen, wie sie W. Wundt in seiner „physiologischen Psychologie 2. Auflage" (Leipzig 1880) Band II vorgetragen hat.

Die Grundzüge dieser ganz anderen Begriffsbestimmung des Willens sind: „Neben dem Gehen und Kommen der Vorstellungen nehmen wir in uns nicht selten mehr oder weniger deutlich eine innere Thätigkeit wahr, welche wir als Aufmerksamkeit bezeichnen. In der unmittelbaren Selbstauffassung gibt sie sich dadurch zu erkennen, dass das Bewusstsein den Zusammenhang der Vorstellungen, auf den es sich bezieht, keineswegs zu jeder Zeit in gleicher Weise gegenwärtig hat, sondern dass es bestimmten Vorstellungen in höherem Grade zugewandt ist als anderen [1])." „Sagen wir von den in einem gegebenen Moment gegenwärtigen Vorstellungen, sie befänden sich im Blickfeld des Bewusstseins, so kann man denjenigen Theil des letztern, welchem die Aufmerksamkeit zugekehrt ist, als den inneren Blickpunkt be-

1) Bd. II S. 205.

zeichnen. Den Eintritt einer Vorstellung in das innere Blickfeld wollen wir die Perception, ihren Eintritt in den Blickpunkt die Apperception nennen [1])". Nachdem S. 206—9 Beispiele der Aufmerksamkeit gegeben sind, wird das Facit so gezogen: „Die bei der Erweckung der Aufmerksamkeit stattfindenden physiologischen Vorgänge sind demnach im Allgemeinen folgendermassen zu denken. Der erste Anstoss erfolgt immer entweder durch eine äussere oder durch eine innere Reizung. Eine solche Reizung hat zunächst eine Vorstellung zur Folge, ein Anschauungs- oder ein Phantasiebild, welches vorläufig noch ausserhalb des inneren Blickpunktes liegt. Die sensorische Reizung wird nun aber zugleich auf das Centralgebiet der Apperception übertragen, von dem aus sie auf doppeltem Wege weiter geleitet werden kann: erstens nach den sensorischen Gebieten zurück, indem sich dadurch die Vorstellung verstärkt; und zweitens auf das Gebiet der willkürlichen Muskulatur, wodurch jene Muskelspannungen auftreten, die das Gefühl der Aufmerksamkeit bilden helfen und ihrerseits auf die letztere verstärkend zurückwirken, gemäss dem Gesetz, dass associirte Gefühle sich unterstützen [2])". Dann heisst es sofort weiter: „Nach allen Erscheinungen, welche bei der Thätigkeit der Apperception sich darbieten, fällt dieselbe durchaus mit jener Function des Bewusstseins zusammen, welche wir mit Rücksicht auf die äusseren Handlungen als Willen bezeichnen [3])". — „Gewöhnlich hat man nur in jenen Fällen, wo sich die Willensanstrengung entweder in auffallend hohem Grade geltend macht, oder wo deutlich eine Wahl zwischen verschiedenen disponiblen Vorstellungen stattfindet, eine innere Wirksamkeit des Willens angenommen. Die Aufmerksamkeit selbst wurde demnach in eine willkürliche und unwillkürliche unterschieden. Man verkennt aber dabei völlig, dass auch bei der äusseren Willenshandlung ein Schwanken zwischen verschiedenen Motiven durchaus nicht nothwendig vorhanden sein muss. Der Wille kann eindeutig bestimmt sein [4])." —

1) Ibid. S. 206. 2) S. 209—10.
3) S. 210. 4) S. 210—1.

„Es muss sogar die Apperception als der primitive Willensakt angesehen werden, der bei der äusseren willkürlichen Handlung stets vorausgesetzt wird [1])".

Nach diesem Ansatz werden wir also sagen können: bei Wundt ist Wille die innere Thätigkeit, welche sich sowohl bei inneren geistigen Prozessen als auch bei solchen, mit welchen äussere Bewegungen sich verbinden, diese Processe verstärkend, fühlbar macht. Der Unterschied gegen die andere Auffassung ist gross genug. Nach dieser ist Wille die innere oder zugleich auch äussere Bethätigung, welche auf Vorstellung und Werthschätzung eintritt, nach Wundt ist Wille innere, besonders verstärkende Thätigkeit überhaupt. Dort also ist Wille eine specielle Art der Gattung innerer oder zugleich auch äusserer Bethätigung, bei Wundt deckt sich Wille mit dem ganzen Umfang innerer, besonders verstärkender Thätigkeit überhaupt. Dass nämlich die innere Thätigkeit, welche = Wille stets eine verstärkende sein müsse, tritt oft bei Wundt zurück hinter dem Gedanken, dass Wille innere Thätigkeit überhaupt sei. So heisst es: „Die Apperception, welche wir unmittelbar als eine innere Thätigkeit empfinden, und von welcher aus wir dann den Charakter innerer Thätigkeit auch auf den Inhalt der Apperception übertragen [2])". Dass Wille = spontaner Thätigkeit überhaupt, lehrt die Stelle über Herbart: „Die entscheidende Wichtigkeit, welche der spontanen Thätigkeit des Vorstellenden bei der Apperception zukommt, ist hier ganz und gar übersehen [3])". An anderen Stellen schreibt er: „In dem Willen erfasst das Subject unmittelbar sein eigenes inneres Handeln [4])" „— muss unmittelbar jenes Gefühl innerer Thätigkeit entstehen, welches wir als charakteristisch für jeden Apperceptionsakt kennen [5])". Im ersten Band war diese Auffassung schon anticipirt: „Die Apperception empfinden wir ferner unmittelbar als eine innere Thätigkeit. — Diese innere

1) S. 211.
2) S. 304.
3) S. 316.
4) S. 388.
5) S. 392.

Thätigkeit ist endlich durchaus identisch zu setzen mit der Wirksamkeit unseres Willens[1])." Wo daher Wundt innere, besonders innere verstärkende Thätigkeit erkennt, sieht er gemäss seiner Begriffsbestimmung Wille. So in den Trieben. Trieb ist ihm eine Gemüthsbewegung, die sich in äussere Körperbewegungen von solcher Beschaffenheit umzusetzen strebt, dass durch den Erfolg der Bewegung entweder ein vorhandenes Lustgefühl vergrössert oder ein vorhandenes Unlustgefühl beseitigt wird[2]). Später heisst es dann: „Jede Spannung der Apperception, wodurch sich diese einer zu erfassenden Vorstellung zuwendet, ist eine elementare Triebäusserung, die sich als Begehrung oder Widerstrebung gestaltet, wenn der Inhalt der Vorstellung Anlass gibt zu Gefühlen der Lust oder Unlust. In diesem weiteren Sinne könnte man also die ganze Bewegung der Aufmerksamkeit, welche den Verlauf der Vorstellungen durch den Blickpunkt des Bewusstseins bestimmt, eine Triebäusserung nennen[3])."

In den zuerst oben angeführten Stellen war von Wundt nicht ex professo vom Willen gehandelt, sondern von der Apperception, und diese hatte nur auf den Willen geführt. S. 383 ff. folgt der besondere Abschnitt von dem Willen und den äusseren Willenshandlungen. Die Hauptpunkte der Begriffsfestsetzung sind hier diese: „Definiren lässt sich der Wille ebensowenig wie das Bewusstsein. Wenn wir denselben als eine im Bewusstsein wahrnehmbare Thätigkeit bezeichnen, welche theils in den Verlauf unserer inneren Zustände bestimmend eingreift, theils äussere Bewegungen, die jenen Zuständen entsprechen, hervorbringt, so ist diese Umschreibung um so weniger eine eigentliche Begriffsbestimmung zu nennen, als uns die Vorstellung einer Thätigkeit zunächst überhaupt nur aus unseren eigenen Willenshandlungen bekannt ist und erst von ihnen auf äussere bewegte Gegenstände übertragen wurde[4])." „Unter diesen (den psysichchen) Phänomenen sind es die Gefühle und Gemüthsbe-

1) Bd. I S. 492.
2) Bd. II S. 333.
3) Ibid. S. 341.
4) S. 383.

wegungen, zu denen der Wille in nächster Beziehung steht. — — Insbesondere sind es die Triebe, in denen diese Beziehung zum Willen deutlich hervortritt [1])." „In der bisherigen Darstellung der Apperception zeigte sich diese als eine den Vorstellungen gegenübertretende Thätigkeit, welche bald von einem vorherrschenden Reiz passiv bestimmt wird, bald zwischen verschiedenen Eindrücken activ eine Wahl trifft, und welche in beiden Fällen im Stande zu sein scheint, die centrale Sinneserregung zu verstärken [2])". — — „Der Unterschied (der passiven und der activen Apperception) stellte sich als gradweiser und als ein Unterschied der Entwicklung dar [3])". „Dass die Apperception ' eine bewusste Thätigkeit sei, kann nicht wohl bezweifelt werden. Was wir bei einer einfachen passiven Apperception in uns wahrnehmen, ist einerseits eine Vorstellung, andererseits ein Gefühl innerer Thätigkeit, mit dessen Anwachsen zugleich die Intensität der Vorstellung zunimmt [4])." „Die active Apperception unterscheidet sich von jenem einfachen Vorgang nur durch das begleitende Bewusstsein einer Mehrheit disponibler Vorstellungen, wobei das Gefühl innerer Thätigkeit in seiner qualitativen Färbung wechselt, je nachdem im Gefolge desselben die eine oder andere Vorstellung an Intensität zunimmt [5])". „Die innere Willensthätigkeit ist von Anfang an mit dem Bewusstsein gegeben, da es ein Bewusstsein ohne Apperception für uns nicht gibt, und die äussere Handlung erscheint als eine Bethätigung des Willens, deren Folgen zwar verschieden sind von denjenigen der inneren Handlung der Apperception, daher sie auch zu abweichenden Entwicklungen Anlass bieten, welche aber in ihrer unmittelbaren psychologischen Beschaffenheit durchaus mit derselben übereinstimmt [6])". „So werden wir dadurch nothwendig zu der Annahme gedrängt, dass die äussere Willenshandlung

1) S. 384.
2) S. 385.
3) S. 385.
4) S. 386.
5) S. 386—7.
6) S. 390.

ihrem ursprünglichen Wesen nach nichts anderes ist als eine specielle Form der Apperception, indem sie einen untrennbaren Bestandtheil jener Apperceptionen bildet, die sich auf den eigenen Körper des handelnden Wesens beziehen [1])". Also Wille ist innere, besonders innere verstärkende Thätigkeit, welche theils im Gedankenlauf allein sich geltend macht, theils auch in äusseren Bewegungen sich zeigt. Die Triebbewegungen werden ausdrücklich unter den Willen subsumirt: „Sie (die Triebbewegung) unterscheidet sich von den eigentlichen Reflexen dadurch, dass sie von Bewusstseinsvorgängen begleitet wird, und dass sie vom Standpunkt der letzteren aus betrachtet eine Handlung ist, welche in einem den Willen eindeutig determinirenden Motiv ihren Ursprung hat. Schon die einfachste Triebhandlung ist eine Willenshandlung. Den Ausdruck willkürliche Handlung werden wir dagegen speciell für eine solche Willenshandlung beibehalten können, bei der eine Wahl zwischen verschiedenen Motiven stattfindet [2])."

Wundt ist sich dabei sehr wohl bewusst, dass seine Auffassung des Willens zu der anderen in dem allgemeinen Sprachgebrauch von Leben und Wissenschaft vorherrschenden in schärfstem Gegensatz steht. Er lässt sich darüber so aus: „Die Willenshandlungen erscheinen hier als die letzte Stufe in der Entwicklung psychischer Lebensäusserungen, während sie an den Anfang derselben zu stellen sind [3])". „Im Gegensatz zu jener Anschauung, welche den Willen aus Gefühlen und Trieben entstehen lässt, müssen wir darum vielmehr den Willen als die fundamentale Thatsache bezeichnen, von der zunächst die Gefühlszustände des Bewusstseins bedingt sind, unter deren Einfluss dann weiterhin aus diesen sich Triebe entwickeln, und die Triebe in immer verwickeltere Formen äusserer Willenshandlungen sich umsetzen. Gefühle und Triebe erscheinen nun nicht mehr als Vorstufen für die Entwicklung des Willens, sondern als Vorgänge, die dieser Entwicklung

1) S. 391.
2) S. 412—13.
3) S. 389.

selbst angehören, und bei denen die Wirksamkeit der inneren Willensthätigkeit als constante Bedingung erforderlich ist [1])."

Nach alle dem ist also Wille für Wundt innere, besonsonders innere verstärkende Thätigkeit, und da diese unzweifelhaft in der Aufmerksamkeit im weitesten Sinne da ist, in den Trieben aller Art da ist, bei vielen körperlichen Bewegungen den Anstoss gibt, so ist ihm Wille eine fundamentale Thatsache geistigen Lebens überhaupt, nicht eine psychische Erscheinung, welche andere fundamentale Thatsachen zur Vorraussetzung hat. Ich kann also obige Formulirung des Gegensatzes nur wiederholen. Nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch ist Wille die besondere Art innerer oder zugleich auch äusserer Bethätigung, welche auf Vorstellung und Werthschätzung hin eintritt, nach Wundt ist Wille psychisches Thätigkeitsgefühl überhaupt, wie es im Gedankenlauf und in Bewegung nach aussen zum Bewusstsein kommt. Man könnte zunächst die Frage aufwerfen, war es nicht vielleicht nöthig, einen solchen zusammenfassenden Namen für das psychische Thätigkeitsgefühl zu haben, und bot sich dafür nicht das Wort Wille am nächsten dar? Nöthig war das darum nicht, weil die andere Ansicht vom Willen dies innere Thätigkeitsgefühl stets anerkannt hat und anerkennen kann. Man hat für die innere Thätigkeit längst den Namen Spontaneität. Kant, an dessen transcendentale Analytik, die Wundt'sche Lehre von der Apperception vielfach erinnert — das eigentliche Denken ist Wundt active Apperception und die Association blos ein Reflex derselben [2]) — hat darum von einer Spontaneität des Verstandes gesprochen gegenüber der Receptivität der Eindrücke. Nach Baumgarten (Metaphysik, Deutsch, 1783, § 521) ist eine Handlung, welche von einer zureichenden Quelle, die innerlich in dem handelnden Dinge angetroffen wird, abhängt, eine selbstthätige (actio spontanea) und er schreibt daher allen Monaden, d. h. allen Elementen der Welt nach Leibniz'scher Auffassung, Selbstthätigkeit zu. Der Ausdruck ist Wundt nicht unbekannt, er sagt z. B.:

1) S. 385.
2) S. 309 u. S. 305.

sobald spontane, d. h. nicht aus äusseren Reizen, sondern aus reproducirten Vorstellungen entspringende Bewegungen auftreten [1])". Demgemäss wird die andere Auffassung des Willens jeder inneren Thätigkeit und dem Willen, sofern er eine solche ist, gerecht, indem sie dieselbe als Spontaneität bezeichnet, und dann verschiedene Arten von Spontaneität unterscheidet, deren eine, nämlich die, wo auf Vorstellung und Werthschätzung innere oder zugleich auch äussere Bethätigung eintritt, als Wille bezeichnet wird. Wenn wir einmal annähmen, es walte ein bloser Unterschied des Sprachgebrauchs ob zwischen Wundt und der gewöhnlichen Fassung des Willens, so würde sich doch nicht leugnen lassen, dass der Genius der Sprache gegen Wundt stände. Denn dass wir innere Thätigkeit eben als innere Thätigkeit bezeichnen können, und wenn wir gelehrt sein wollen, Spontaneität oder Selbstthätigkeit dafür sagen mögen, dem steht nichts im Wege, und also sollen wir das Wort Wille nicht aus seiner speciellen Bedeutung ohne Noth in eine generelle zwingen. Und wohin kommen wir mit dem Wundt'schen Sprachgebrauch z. B. bei der Phantasie? Bei Wundt lesen wir: „Wir können eine doppelte Wirksamkeit der Phantasie unterscheiden, eine passive und eine active. Im wesentlichen entspricht diese Gegenüberstellung derjenigen der passiven und activen Apperception. Passiv ist unsere Phantasie, wenn wir uns dem Spiel der Vorstellungen überlassen, die von irgend einer Gesammtvorstellung in uns angeregt werden; activ ist sie, wenn unser Wille zwischen den bei einer solchen Zerlegung sich darbietenden Vorstellungen auswählt und auf diese Weise planmässig das Einzelne zu einem Ganzen zusammenfügt. Auch diese beiden Richtungen der Phantasie bilden aber keineswegs Gegensätze; vielmehr bietet die passive der activen Phantasie das Material dar, aus welchem diese ihre Erzeugnisse formt. Die passive Phantasie ist fast fortwährend in uns wirksam. Insbesondere ist eine bevorstehende Handlung oder die Zukunft überhaupt ein sehr häufiges Object der Phantasiethätigkeit etc. — — Die active Phantasiethätigkeit

1) S. 411.

liegt jeder Art künstlerischer Schöpfung zu Grunde, und in gewissem Grade ist sie an allen anderen schöpferischen Erzeugnissen des menschlichen Geistes betheiligt, an den Erfindungen der Technik so gut wie an den Entdeckungen der Wissenschaft [1]." Ich habe nichts gegen die Art, wie inhaltlich hier die Phantasie beschrieben wird, aber ich muss daran erinnern, dass Wundt alle Phantasie, die active und die passive, sofern er sie ausdrücklich mit unter die apperceptiven Verbindungen rechnet [2]), sammt und sonders als Willenshandlungen auffassen muss. Der träumerischste Gedankenlauf in uns ist also Willenshandlung, die aus der Tiefe seines Wesens mit ursprünglicher Gewalt hervorbrechende, ihm selbst vielleicht überraschende Conception des Dichters, des Künstlers ist danach Willenshandlung. Was hilft es, wenn die Dichter versichern, ihr Talent stehe wenig unter der Herrschaft des Willens, auch die sogenannte active Phantasiethätigkeit nicht, sondern ihr Wille vermöge blos als Vorstellung und Werthschätzung und sich daran anschliessende Bemühung anregend auf ihr Talent zu wirken, aber es sei nicht immer sicher, dass dieser Wille in einem gegebenen Moment sich wirksam erweise? Der Psychologe decretirt ihnen zu, dass passive und active Phantasie Willenshandlung sei, weil sie eben innere Thätigkeit ist. In dieselbe Misslichkeit kommen wir bei Wundt mit dem Verstand. Nach ihm „bezeichnen wir als Verstandesanlage schliesslich die Disposition des Bewusstseins hinsichtlich der Processe des logischen Denkens oder jener apperceptiven Verbindungen, bei denen die Vorstellungen die Bedeutung von Begriffen besitzen. Wie wir die Phantasiethätigkeit ein Denken in Bildern genannt haben, so könnte man die Verstandesthätigkeit füglich auch als ein Phantasiren in Begriffen bezeichnen [3])." Ich habe wieder gar nichts gegen die inhaltliche Ansetzung des Ver-

1) S. 321—2.

2) S. 321: „In der Phantasiethätigkeit etc. Diese Verbindung trägt durchaus den Charakter der apperceptiven Verbindungen in sich. — — — Die Phantasiethätigkeit ist also, kurz gesagt, ein Denken in Bildern."

3) S. 323.

standes, aber viel dagegen, dass der Verstand, weil er innere Thätigkeit ist, darum sammt und sonders zur Willenshandlung gemacht wird. Dann müssen wir das Genie sowohl als die Beschränktheit für Willenshandlungen erklären; dagegen werden sowohl die höchste intellectuelle Begabung wie die sich selbst bescheidende Beschränktheit Verwahrung einlegen. Diese wird erklären, dass sie trotz ihrer Willensanstrengung den angeborenen Defect nicht ganz habe heilen können, etwa mangelhafte Befähigung für das und das; das Genie, sofern es nicht in allem Genie war, hat oft genug bekannt, dass eine analoge Uebertragung seiner Befähigung für ein Fach auf ein anderes selbst bei der höchsten Willensanstrengung nur mässigen oder gar keinen Erfolg gehabt habe. Selbst das Gedächtniss muss Wundt für eine Willenshandlung sammt und sonders erklären; denn er zählt es unter die bestimmten Richtungen geistiger Thätigkeit [1]), also wenn jemand von Natur schwer behält oder leicht, oder dies schwer behält und jenes leicht, so muss nach Wundt jede dieser Weisen Willenshandlung sein von Anfang an. Das sind, meine ich, arge Misslichkeiten, welche sich an den Wundt'schen Sprachgebrauch anschliessen, innere Thätigkeit überhaupt = Wille zu setzen. Ja, man könnte noch viel weiter gehen. Wenn wir den Reiz zu niesen oder zu gähnen verspüren, so verspüren wir sehr oft dabei das Gefühl einer inneren Verstärkung des Reizes so, dass schliesslich auch die bezügliche äussere Handlung hervorbricht. Diesen Prozess müsste nun Wundt Wille nennen, in Wirklichkeit läuft er sehr oft ohne unseren Willen und selbst gegen denselben ab, d. h. gegen das, was eben der herrschende Sprachgebrauch von Leben und Wissenschaft Wille nennt. Es kann nicht fehlen, dass Wundt selbst gegen seinen eigenen Sprachgebrauch unwillkürlich Zeugniss ablegt. Da nach ihm schon die einfachste Triebhandlung eine Willenshandlung ist, so soll der Ausdruck willkürliche Handlung speciell für eine solche Willenshandlung beibehalten werden, bei der eine Wahl zwischen verschiedenen Motiven stattfindet [2]). Aber es ge-

1) S. 318. 2) S. 413.

lingt ihm nicht das zu thun. Denn danach dürfte er nicht schreiben: „Activ ist sie (die Phantasie), wenn unser Wille zwischen den bei einer solchen Zerlegung sich darbietenden Vorstellungen auswählt und auf diese Weise planmässig das Einzelne zum Ganzen zusammenfügt [1])". Denn hier müsste es statt Wille heissen die willkürliche Handlung oder kurzweg die Willkür. Danach durfte nicht geschrieben werden: „Auch hier (bei der geistigen Störung) verliert der Wille mehr und mehr die Herrschaft über die durch die jeweiligen Affecte entstehenden Triebhandlungen [2]);" denn Wille ist noch da nach Wundt, sofern ja jeder Trieb selbst ihm zufolge eine Willenshandlung ist. Ebensowenig durfte Wundt schreiben: „Dieser Einfluss des Willens (auf die Affecte) wird aber in der Regel ohnmächtig, wenn die Gemüthsbewegung zu hohem Grade anwächst. Auch gelingt es ihm meistens nur das Innere zu verschleiern, selten es ganz zu verhüllen [3])." Denn Wille ist nach ihm auch die übermächtig ausbrechende Gemüthsbewegung, auch das durchscheinende Innere. Dass es also Wundt nicht gelingt, den Ausdruck Wille so festzuhalten, wie er seinen Begriff beschrieben hat, mag ein Beweis mehr sein, wenn es eines solchen noch bedurfte, dass das Wort Wille im vorherrschenden Sprachgebrauch von Leben und Wissenschaft nicht mehr ein jungfräuliches ist, welches mit irgend einem Begriff noch erst vermählt werden könnte, sondern dies Wort hat längst eine Ehe eingegangen, an der es trotz des Versuchs, es daraus loszureissen, festhält; es bezeichnet nicht jede innere Thätigkeit, auch nicht jede verstärkende, sondern eine ganz besonders circumstanciirte.

Nach dem Bisherigen könnte die gewöhnliche Ansicht vom Willen und die von Wundt vertretene als eine blosse Differenz des Sprachgebrauchs erscheinen, wobei allerdings der Wundt'sche Sprachgebrauch als Veranlassung zur Verwirrung gelten müsste, weil er ein in einem engeren Sinn feststehendes Wort zu einem viel allgemeineren Sinn erweitert.

1) S. 321.
2) S. 381.
3) S. 419.

Allein es ist nicht eine blosse Differenz des Sprachgebrauchs, die hier obwaltet; das erhellt schon aus dem Eifer, mit welchem Wundt seine Fassung des Willens durch sachliche Argumente zu stützen bemüht ist. Wir gehen daher auf die sachlichen Gründe Wundt's für seine Ansicht und seine Gegengründe gegen die gewöhnliche Ansicht jetzt ausführlich ein. Nach Wundt ist es eine längst gemachte Bemerkung, „dass der Wille auf den Verlauf unserer Vorstellungen einwirken könne", aber „trotzdem hat man gewöhnlich nur in jenen Fällen, wo sich die Willensanstrengung entweder in auffallend hohem Grade geltend macht, oder wo deutlich eine Wahl zwischen verschiedenen disponiblen Vorstellungen stattfindet, eine innere Wirksamkeit des Willens angenommen [1])". Dabei verkenne man völlig, dass auch bei der äusseren Willenshandlung ein Schwanken zwischen verschiedenen Motiven durchaus nicht nothwendig vorhanden sein müsse. Der Wille könne eindeutig bestimmt sein, und sei dies auch beim Menschen in der weitaus überwiegenden Anzahl der Willenshandlungen. Es müsse aber sogar die Apperception als der primitive Willensact angesehen werden, der bei den äusseren willkürlichen Handlungen stets vorausgesetzt werde. Bedingung für die Ausführung einer willkürlichen Bewegung sei die Apperception der Vorstellung dieser Bewegung. Im allgemeinen, namentlich aber bei complicirteren und nicht zuvor eingeübten Bewegungen gehe die innere der äusseren Willenshandlung auch der Zeit noch voraus. In Folge der Einübung könne aber diese Zwischenzeit verkürzt werden und endlich ganz verschwinden [2]). In dieser ganzen Ausführung vermag ich keinen Grund zu erkennen, von der gewöhnlichen Ansicht vom Willen abzugehen. Nach dieser ist Wille derjenige geistige Zustand, wo auf Vorstellung und Werthschätzung innere oder zugleich auch äussere Bethätigung eintritt, diese Bethätigung mag nun schwach (conatus) oder stark und erfolgreich sein (effectiver Wille, Wille mit Realisirung des vorgestellten Inhalts). Eine Wahl zwischen verschiedenen Mo-

1) S. 210 u. 211.
2) S. 211.

tiven kann dabei statthaben, ist aber nicht nothwendig; es gibt auch bei der gewöhnlichen Willensfassung eindeutigen Willen. Dass zur willkürlichen äusseren Bewegung Vorstellung und Werthschätzung als voraufgehend mindestens ordine rationis gehört, ist gewiss, also auch Apperception, d. h. dass diese Vorstellung und Werthschätzung im Wundt'schen Blickpunkt des Bewusstseins steht. Aus alle dem folgt aber nicht im Mindesten, dass Wille erweitert werden müsse zu innerer Thätigkeit überhaupt, denn von der inneren oder zugleich auch äusseren Bethätigung, welche auf Vorstellung und Werthschätzung eintritt und zusammen mit diesen Wille genannt wird, ist eben sehr unterschieden die innere Bethätigung, welche nicht zu ihrem Eintritt Vorstellung und Werthschätzung erfordert. Dahin gehören also alle an sich unwillkürlichen Thätigkeiten, z. B. Gedächtniss, Phantasie, Verstand, auch Vernunft, die Triebe, als Gefühle, welche sofort in gewisse Bewegungen (Lotze) oder, allgemein, in eine Tendenz zum inneren (Wissenstrieb z. B.) oder auch äusseren Thun übergehen u. s. w. Alle diese inneren Thätigkeiten, welche somit vom Willen sehr verschieden sind, können natürlich und werden sehr bald vielfach vom Willen als Vorstellung und Werthschätzung und darauf folgender innerer oder zugleich auch äusserer Bethätigung durchzogen, aber in den verschiedenen Menschen in sehr verschiedenem Grade, und es fehlt sehr viel, dass alles das auch im höchst durchgebildeten Menschen Wille geworden sei.

Neue Argumente bringt Wundt in dem Abschnitt: „Von dem Willen und den äusseren Willenshandlungen" S. 383 ff. Dort wird die Ansicht bekämpft, welche den Willen aus Gefühlen und Trieben entstehen lasse; citirt wird S. 384 Lotze, Medicinische Psychologie S. 298. Gemeint ist die Lehre, welche Herbart zuerst angeregt hat in Bezug auf die willkürlichen äusseren Bewegungen, und die Lotze etwa so ausgeführt hat. „Die Seele weiss nicht von sich aus, wie es gelingt, einzelne Glieder in Bewegung zu setzen. Sie musste das alles lernen, und dabei dient ihr der Umstand, dass die Bewegungen selbst solcher Muskeln, die sonst gewöhnlich vom Willen beherrscht werden, doch nicht immer

von Zuständen der Seele ausgehen, sondern wie z. B. in Krämpfen oft ohne Zuthun der Seele auf Veranlassung physischer innerer Reize geschehen. In der ersten Jugend findet dies in sehr ausgedehntem Masse statt; indem dann der Körper sich von selbst bewegt, macht die Seele die Erfahrung, dass eine gewisse anschauliche Bewegung a irgend eines Gliedes mit einer Veränderung α ihres Gemeingefühls verbunden ist; will sie später die Bewegung a wieder erzeugen, so reproducirt sie in sich den Zustand α ihres Gemeingefühls, d. h. die Art, wie ihr zu Muthe war, als die Bewegung a geschah, und dies ist der innere Zustand der Seele, auf dessen Wiedererinnerung die wirkliche Bewegung erfolgt. — — Der Wille ist demnach ein ziemlich accessorisches Element in der Hervorbringung auch der willkürlichen Bewegungen, seine Wirksamkeit erschöpft sich in der Herstellung einer Vorstellung oder eines Gemüthszustandes, mit welchem weiter das Entstehen der Bewegung als automatische Folge verbunden ist, und erklärlich wird dies auch nur, wenn man annimmt, dass weder Vorstellung noch Gemüthsaffect unmittelbar als psychische Elemente diese Folge erzeugen, sondern dass sie zunächst auf die sensiblen Centralorgane rückwärts wirken und in ihnen dieselben Zustände erwecken, die sie erfahren würden, wenn der Inhalt der Vorstellung von neuem als Sinnesreiz auf uns einwirkte, mit anderen Worten, es wird durch die Vorstellung blos die Disposition zur Bewegung, welche in dem Centralorgan und weiterhin von sich und zum Theil mit Ausbildung von früher liegt, erweckt; wo also keine ursprüngliche Bewegung und keine ursprüngliche Disposition zur Bewegung unabhängig vom blos psychischen Wollen im Körper liegt, bringt alles Wollen keine Bewegung, also auch kein (äusseres) Vollbringen hervor." Das alles wird gesagt von den willkürlichen äusseren Bewegungen, also von denen, welche auf Vorstellung und Werthschätzung und die sich daran anschliessende innere Bethätigung (Impuls) eintreten. In der „Metaphysik" (System der Philosophie 2. Thl.) S. 586 f. hat Lotze diese Anschauung nochmals prägnant gegeben. Er war damit nicht gemeint zu läugnen, dass die Seele vielleicht Thätigkeiten auch

ausübe zum ursprünglichen Aufbau des Körpers selbst, er läugnet nur, dass diese Thätigkeit Wille genannt werden könne. Man vergleiche die recapitulirende Betrachtung im Mikrokosmus 2. Aufl. Bd. I S. 322: „Als wir die Vorstellungen prüften, welche über den Grund der zweckmässigen Bildung des lebendigen Körpers nach und nach hervorgetreten sind, haben wir bereits jener Ansicht gedacht, welche seine Harmonie nur aus der thätigen Mitwirkung eines geistigen Wesens ableitbar glaubte. Wir haben damals gesehen, dass diese Meinung ihr Ziel verfehlte, wenn sie durch die Hülfe der Seele die Entwicklung des Körpers dem Gebiete des mechanischen Geschehens zu entziehen suchte. Denn das, wodurch allein die Seele mehr ist, als der blinde Mechanismus, die verständige Ueberlegung und die willkürliche Wahl der Zwecke und Mittel, konnte nach Allem, was die Erfahrung uns lehrte, nicht als mitwirkend bei dem allmäligen Aufbau der körperlichen Gestalt betrachtet werden. Die Formen des Leibes werden in einem Zeitraum endgültig festgestellt oder vorbereitet, in welchem alle diese Thätigkeiten der Seele ihrer Ausbildung noch entgegensehen; Alles, was sie selbst daher zur Begründung des körperlichen Lebens beitragen konnte, vermochte sie nur, sofern sie als ein Element neben anderen in den Zusammenhang der mechanischen Wechselwirkungen mit verflochten war, aus deren zusammenstimmender Thätigkeit mit blinder Nothwendigkeit die vorherbestimmte Form des Organismus hervorging."

Was setzt nun Wundt dieser Ansicht entgegen, dass die willkürliche Bewegung, d. h. Bewegung auf Vorstellung und Werthschätzung hin ursprünglich unwillkürliche Bewegung zu ihrer Erklärung erfordere, d. h. spontane Bewegung, welche ohne voraufgehende Vorstellung und Werthschätzung, also ohne das Moment, welches nach der gewöhnlichen Ansicht zum Willen unerlässlich ist, aus äusseren oder inneren Reizen eingetreten ist, bei welchen die Seele, d. h. das Psychische in uns immerhin mitwirken mochte, nur nicht als Vorstellung und Werthschätzung? Er setzt dem zunächst nichts entgegen, als dass er eben die Sache anders bestimme, d. h. innere, besonders innere verstärkende Thätigkeit überhaupt Wille

nenne. Er schreibt: „Es ist leicht zu sehen, dass man hierbei die Entstehung äusserer und noch dazu zweckbewusster Willenshandlungen mit der Entstehung des Willens selber verwechselt. Nun ist die äussere Willenshandlung, wie schon früher bemerkt wurde, ein unter mannichfaltigen Vermittlungen entstandenes Folgeproduct der inneren Willensthätigkeit, der Apperception. Bei dieser lässt sich aber von einer Entstehung überhaupt nicht reden, sondern es lassen sich nur die Entwicklungen aufzeigen, zu denen sie unter Hinzutritt weiterer bedingender Momente den Anlass bietet. So kann denn auch davon keine Rede sein, dass jene primitive innere Willensthätigkeit sich erst aus Gefühlen und Trieben entwickelt hätte. — — — — Gefühle und Triebe erscheinen nun nicht mehr als Vorstufen für die Entwicklung des Willens, sondern als Vorgänge, die dieser Entwicklung selbst angehören, und bei denen die Wirksamkeit der inneren Willensthätigkeit als constante Bedingung erforderlich ist [1])". Man erinnere sich, dass für Wundt innere Willensthätigkeit = Apperception, d. h. Aufmerksamkeit ist. Bei dieser hat er den Unterschied von unwillkürlicher und willkürlicher aufgehoben, weil alle Aufmerksamkeit, selbst die passive, d. h. durch einen Eindruck eindeutig bestimmte, innere Thätigkeit sei und innere Thätigkeit eben Wille sei. Danach ist es natürlich selbstverständlich, dass Wille bei allen geistigen Zuständen dabei ist und sogar der wesentliche Factor ist; sowie die Seele einem Gefühl, einem Trieb, einer Vorstellung zugewendet ist, sowie sie nach aussen gerichtet ist, ist sie ja aufmerksam, thätig, also Wille. Man könnte kurz sagen: für Wundt ist psychische Regsamkeit überhaupt = Wille.

S. 389 bestreitet Wundt mit neuen Argumenten die oben nach Lotze vorgetragene Lehre, dass die willkürliche Bewegung aus ursprünglich unwillkürlicher entstanden zu denken sei, welche Lehre wohl unabhängig von Lotze in England Bain sehr ausführlich vertreten hat. Ich glaube, Wundt misst beiden Männern und überhaupt der gewöhnlichen Ansicht vom Willen dabei mit Unrecht die Meinung zu, dass

1) S. 384 u. 85.

der Wille zunächst gewisse körperliche Bewegungen seiner Herrschaft unterwerfe, um dann erst einen gelegentlichen Einfluss auf den Vorstellungsverlauf zu gewinnen. Denn dass Gedächtniss, Einbildungskraft, Verstand etc. nicht ursprünglich Willenshandlungen sind, stand lange fest, ehe man die Frage aufwarf, wie es eigentlich näher zu denken sei, dass die Seele viele körperliche Bewegungen willkürlich hervorrufen könne, während sie bei anderen das nicht könne. Alle jene geistigen Zustände sind allerdings geistige Thätigkeiten, aber darum sind sie noch nicht Wille. Jene geistigen Thätigkeiten entstehen zuerst unwillkürlich, und erst darauf hin werden sie auch gewollt, d. h. wird auf Vorstellung und Werthschätzung derselben hin innere oder zugleich auch äussere Realisirungsbethätigung angewendet. Wundt fragt nun in Bezug auf jene Herleitung der willkürlichen Bewegungen aus ursprünglich unwillkürlichen: „Wie kommt dann aber der Wille zu der Entdeckung, dass gewisse Bewegungsvorstellungen seinem Befehl gehorchen? Wie ist dies denkbar, wenn er nicht von Anfang an einen Einfluss auf Bewegungen des eigenen Körpers besitzt? [1])". Ich sehe nicht ab, wo da eine Schwierigkeit liegt. Stattgefunden haben unwillkürliche Bewegungen mit daran sich knüpfenden Vorstellungen und Werthschätzungen; sobald nun diese Vorstellungen und Werthschätzungen aus irgend welchen psychologischen Gründen sich reproduciren, entsteht auch wieder eine Tendenz zu der Körperbewegung, welche früher und vielleicht recht oft damit verbunden war. Es liegt da nichts vor, als was wir 1000fältig in uns erleben, eine umgekehrte Association, aus der sich zugleich erklärt, warum der (effective) Wille auch in dieser Hinsicht sich nur langsam und schwer ausbildet, eben weil dabei eine umgekehrte Association statt hat. Dieser ganze Vorgang, dass auf Vorstellung und Werthschätzung innere oder zugleich auch äussere Bethätigung eintritt, ist der Wille; nicht der Wille merkt, dass gewisse Bewegungsvorstellungen seinem Befehl gehorchen, sondern unsere Seele, womit zunächst nicht mehr gemeint zu sein braucht als unser psy-

1) S. 389.

chisches bewusstes Wesen, merkt das, gerade wie es merkt, dass eine Menge unwillkürlicher Zustände in ihm sich finden, d. h. solche, die ohne voraufgehende Vorstellung und Werthschätzung und selbst gegen vorhandene Vorstellung und Werthschätzung in ihm auftreten. Wundt fährt fort: „Auch spricht die Beobachtung in keiner Weise für eine solche zufällig gemachte Entdeckung des Willenseinflusses auf die Muskeln. Niemand, der die Bewegungserscheinungen in der niederen Thierwelt kennt, wird zugeben, dass hier alle Körperbewegungen automatischer und reflectorischer Natur seien, oder dass auch nur diese unwillkürlichen Bewegungen bei der Entwicklung der Lebensäusserungen eines einzelnen Thierindividuums den Bewegungen von willkürlichem Charakter vorausgehen müssen. Gerade bei den niedersten Wesen, z. B. den Protozoen, Cölenteraten, Würmern, treten die Körperbewegungen von automatischem und reflectorischem Charakter durchaus zurück gegenüber solchen Handlungen, die auf eine vorangegangene Empfindung oder Vorstellung und einen daraus entstandenen Trieb hinweisen, und denen wir darnach den Charakter einfacher Willenshandlungen beilegen müssen [1])." Vorweg möchte ich hierzu bemerken, dass von einer zufällig gemachten Entdeckung des Willenseinflusses auf die Muskeln bei jener Theorie durchaus nicht die Rede ist; diese Entdeckung zu machen gehört nach ihr ebenso zur Naturbeschaffenheit des Menschen, wie Farben, Töne und die sonstigen Empfindungen zu erleben. Eine metaphysisch letzte Erklärung hat jene Ansicht mit ihrer nächsten Behauptung auch nicht geben wollen, sie behauptet nur, dass die willkürlichen Bewegungen in der eigenthümlichen Beschaffenheit und Begrenztheit, wie sie beobachtet werden, zu ihrer Erklärung unwillkürliche Bewegungen voraussetzen. Was dann den Einwand mit den niederen Thieren betrifft, so wäre man methodologisch wohl befugt ihn abzuweisen; denn alles, was wir von dem Seelenleben der Thiere wissen, beruht lediglich, und Wundt selbst wird das zuerst zugestehen, der sich wiederholt sehr massvoll über Thierpsychologie ge-

1) S. 389.

äussert hat, — es beruht das alles auf Analogieschlüssen vom Menschen aus, die um so unsicherer werden, je mehr man sich der niederen Thierwelt nähert. Aber geben wir Wundt seine Behauptung über diese Thiere zu, lassen wir bei ihnen „die Körperbewegungen von automatischem und reflectorischem Charakter durchaus zurücktreten gegenüber solchen Handlungen, die auf eine vorangegangene Empfindung oder Vorstellung und einen daraus entstandenen Trieb hinweisen", so wird das gegen unsere Ansicht nur sprechen, wenn Wundt erweisen kann, dass auch bei den ersten Bewegungen, welche diese Thiere vollführten, Vorstellung und Werthschätzung als Bedingung derselben voraufgingen. Wenn er das nicht beweisen kann, wie er es denn nicht kann, so werden wir nach aller Analogie annehmen, dass auch bei ihnen Wille, soweit er vorhanden ist, d. h. innere oder zugleich auch äussere Bethätigung auf Vorstellung und Werthschätzung hin, erst aus unwillkürlichen Bethätigungen hervorging. Wir werden aber vielleicht gut thun, ihnen Wille nicht in höherem Grade beizulegen, als wir es bei kleineren Kindern auch thun, in deren geistige Art sich ja gewiss früh manches Willenselement einmischt, die aber doch überwiegend nach Trieben handeln und nicht nach Wille. Wundt fährt fort: „Dagegen ist allerdings anzuerkennen, dass bei den höheren Organismen, z. B. beim Menschen, zwar ebenfalls von Anfang an Willensreactionen nicht fehlen, dass aber neben ihnen zugleich zahlreiche automatische und reflectorische Bewegungen vorkommen, für deren allmälige Beherrschung durch den Willen dann zum Theil die Schilderung zutrifft, welche man von der Entwicklung des Willens überhaupt zu entwerfen pflegt [1])". Also Willensreactionen fehlen beim Menschen von Anfang an nicht ganz. Es ist wohl nicht zufällig, dass Wundt schreibt „Willensreactionen" und nicht „Willensactionen", er meint wohl damit, z. B. dass ein Reiz, der von aussen auf den Säugling wirkt, als unangenehm empfunden wird und Bewegungen zu seiner Abwehr hervorruft. Aber die Frage ist gerade: darf man das schon Wille nennen? Die gewöhn-

1) S. 389.

liche Ansicht wird das nicht thun, so wenig sie es Wille nennt, wenn der Schlafende sich im Bett umdreht, weil ihm seine Lage ohne helles Bewusstsein darum unangenehm war, oder wir im Wachen es Wille nennen, wenn wir uns über das Gesicht streichen, ohne Bewusstsein von dem Dass und Warum zu haben. Seine eigene Ansicht über die vorliegende Frage formulirt Wundt dahin: „Dass die äussere Willenshandlung ihrem ursprünglichen Wesen nach nichts anderes ist als eine specielle Form der Apperception, indem sie einen untrennbaren Bestandtheil jener Apperceptionen bildet, die sich auf den eigenen Körper des handelnden Wesens beziehen[1])". Vorher führt er dafür besonders an: „Noch das Kind und der Naturmensch, ebenso wie sie die wahrgenommene Handlung leicht zur Nachahmung fortreisst, sind nicht im Stande, die lebhafte Vorstellung einer eigenen Bewegung zu vollziehen, ohne dass diese auch wirklich eintrete. Wir haben also allen Grund anzunehmen, dass hier innere Apperception und äussere Handlung nicht ursprünglich geschiedene Vorgänge sind, sondern dass umgekehrt ihre Trennung auf der späteren Entwicklung des Bewusstseins beruht, welche Wettstreitphänomene zwischen den Willensimpulsen und damit Willenshemmungen möglich macht[2])." Also äussere Bewegung und innere Apperception sind ursprünglich im Menschen nicht getrennt, die äussere Willenshandlung ist ursprünglich ein untrennbarer Bestandtheil jener Apperceptionen, die sich auf den eigenen Körper des handelnden Wesens beziehen. Das sind lauter Sätze, welche die von Wundt bekämpfte Theorie auch hat; denn nach ihr löst sich der Wille, d. h. die auf Vorstellung und Werthschätzung folgende innere oder zugleich auch äussere Bethätigung, erst allmälig heraus aus der ganzen Menge von geistig-sinnlichen Zuständen, welche die Seele durchmacht, unter diesen Zuständen finden sich auch Apperceptionen, d. h. bewusste Auffassungen des eigenen Leibes und der darauf bezüglichen passiven und activen Gefühle. Aber damit ist gar nichts darüber entschieden, ob die activen

1) S. 391.
2) S. 391.

Gefühle in Bezug auf die leiblichen Bewegungen ursprünglich von der Seele, sofern sie vorstellend und fühlend ist, ausgehen, was ja doch der Gegenstand der Controverse ist. Die von Wundt bekämpfte Theorie sagt: da man das nicht annehmen kann, sintemal die Seele des Menschen unzweifelhaft erst die Herrschaft über ihren Organismus, soweit sie dieselbe überhaupt gewinnt, langsam und mühsam durch Uebung erlernt, so muss unwillkürliche Bewegung vorhergehen, bei welcher die Seele vielleicht mitwirkt, aber nicht durch Vorstellung und Gefühl, sondern in der Weise eines blos organischen Elementes. Wundt nennt 1) alle geistige Thätigkeit Wille und möchte 2) speciell die directe locomotorische Wirksamkeit der Seele erhalten wissen, und glaubt das durch die Apperception bewiesen, als welche bei allen unseren geistigen Zuständen unentbehrlich sei und als Thätigkeit eben Wille sei. Die gegenüberstehende Ansicht läugnet, dass innere Thätigkeit überhaupt Wille sei, sondern ihr ist Wille ein besonderer Fall der inneren oder zugleich auch äusseren Bethätigung, sie erkennt daher dem Argument aus der Apperception für die äusseren Körperbewegungen keine Kraft zu. Was speciell den Hinweis auf das Kind und den Naturmenschen betrifft, so ist dagegen zu erinnern, 1) dass eine wahrgenommene Handlung sie nur dann leicht zur Nachahmung fortreisst, wenn die in der Handlung vorkommenden Bewegungselemente schon vorher in ihnen entwickelt waren, und selbst ihre Combination einigermassen vorbereitet; wo das gar nicht ist oder nur wenig ist, tritt keine Nachahmung ein oder der Versuch wird bald aufgegeben. 2) Dass Kind und Naturmensch aber nicht im Stande sind eine lebhafte Vorstellung einer eigenen Bewegung zu vollziehen, ohne dass diese auch wirklich eintrete, ist wahr mit der Beschränkung, dass jene lebhafte Vorstellung einer eigenen Bewegung keine ursprüngliche That, sondern eine reproducirte Vorstellung ist, also die Bewegung als voraufgegangen voraussetzt, was alles mit der von Wundt bekämpften Theorie vortrefflich stimmt.

Wenn man nach all diesen Ausführungen Wundt's seinen schliesslichen Ansatz der Entstehung willkürlicher äusserer

Bewegungen liest, so sollte man glauben, es handle sich eigentlich doch nur um einen Wortstreit. Er lehrt nämlich: „Angeboren ist nur die in der Organisation begründete Eigenschaft, auf gewisse äussere Eindrücke Bewegungen von bestimmter Form auszuführen; die Vorstellung dieser Bewegungen entsteht aber in Folge ihres wirklichen Vollzugs. Demnach haben wir uns die erste Entstehung einer Willenshandlung so zu denken, dass ein äusserer Eindruck und mit ihm gleichzeitig die von ihm ausgelöste Bewegung appercipirt wurde. Wir bezeichnen aber eine solche Bewegung, obgleich sie nach ihrer physischen Seite durchaus den mechanischen Bedingungen des Reflexes entspricht, doch schon als eine einfache Triebbewegung, weil der Eindruck im Bewusstsein von einer mehr oder minder gefühlsstarken Empfindung begleitet wird, welcher letzteren dann auch die ausgeführte Bewegung entspricht, insofern dieselbe entweder ein Streben nach dem einwirkenden Reiz oder ein Zurückziehen von demselben herbeiführt. Indem nun eine solche Bewegung bei ihrer Ausführung sofort appercipirt wird, muss unmittelbar jenes Gefühl innerer Thätigkeit entstehen, welches wir als charakteristisch für jeden Apperceptionsact kennen. Dieses Gefühl erhält aber hier dadurch eine charakteristische Färbung, dass es mit der Bewegungsempfindung zu einem untrennbaren Complexe verschmilzt. So bildet denn die Entstehung dieser Verschmelzung die Grundlage für die Unterscheidung der äusseren von den inneren Willenshandlungen; erst secundär greifen in diese Unterscheidung die Vorstellungen des eigenen Körpers und seiner Theile ein, im Zusammenhang mit der Bedeutung, welche das sich entwickelnde Selbstbewusstsein ihnen anweist [1]." Wundt lässt also gleichfalls die Vorstellung der Bewegung erst aus der auf Empfindung reflexartig eingetretenen Bewegung hervorgehen, das Gefühl, welches sich zugleich dabei einstellt, dass die entstehende Bewegung entweder den einwirkenden Reiz festhält oder flieht, verschmilzt mit der Bewegung und wohl auch mit der Empfindung. Aus alle dem bildet sich dann in der

1) S. 392. Vergl. dazu S. 413—4.

Seele das Bewusstsein heraus, dass auf gewisse reproducirte Vorstellungen und Gefühle äussere Bewegungen eintreten oder das, was wir äussere Willenshandlungen nennen. Ich sehe nicht ab, wie sich eigentlich dieser Ansatz von der bekämpften Theorie unterscheidet, es müsste denn sein, dass Wundt ganz besonderen Werth auf das Gefühl innerer Thätigkeit legt, welches ihm charakteristisch für den Apperceptionsact ist, und etwa meinte, dass nur, wo eine gefühlsstarke Vorstellung die Bewegung hervorruft, von Wille die Rede sein könne. Wille wäre ihm dann innere Anstrengung, ein gewisser Aufwand geistiger Kraft, zeige er sich nun blos innerlich oder zugleich auch in äusseren Bewegungen. Allein so oft sich dies thatsächlich so verhält, dass der Wille Anstrengung ist, für nothwendig zu seinem Begriff wird man es nicht erachten können; der Wille besteht immer in innerer oder zugleich auch äusserer Bethätigung, welche auf Vorstellung und Werthschätzung eintritt, aber diese Bethätigung selbst kann stark, schwach, leicht, mühselig etc. sein, das gibt Nuancirungen des Willens. Oft ist es das einemal so, das anderemal so, wir suchen sogar die dabei mitwirkenden Factoren so auszubilden, dass Vorstellung, Werthschätzung und die der Realisirung dienende innere oder zugleich auch äussere Bethätigung möglichst zusammenfallen, dass firma facilitas statt habe. Auch eine andere Aeusserung Wundt's stimmt ganz mit der Tendenz der von ihm bekämpften Theorie überein, nämlich die, „dass, wer nicht den Willen als einen deus ex machina ansieht, der plötzlich, ohne dass über seine Herkunft Rechenschaft zu geben erlaubt wäre, durch einen ihm innewohnenden räthselhaften Instinct die Maschine des eigenen Leibes zu beherrschen vermag, auf eine derartige Entwicklung der complicirteren Willenshandlungen aus einfacheren psychischen Acten zurückgeführt werden muss [1])". Mit Recht wendet Wundt denselben Satz auch auf das höhere Geistesleben an. Er sagt: „Begehren und Widerstreben bilden die Grundlagen aller Willenshandlungen. Die geistige Entwicklung des Menschen macht in

1) S. 392.

dieser Hinsicht keinen Unterschied. Sie hebt nicht die Triebe auf oder lehrt sie unterdrücken, sondern sie erweckt nur neue und höhere Formen des Begehrens, welche über die in dem Thier und in dem Naturmenschen wirksamen Triebe immer mehr die Herrschaft erlangen [1])."

Dass aber doch kein Wortstreit vorliegt, sieht man wieder aus den Sätzen, in welchen Wundt seine Ansicht schliesslich so formulirt: „dass willkürliche Bewegungen, Triebbewegungen und Reflexe gemeinsam sich aus einer Form der Bewegung entwickeln, welche in gewissem Sinne die Merkmale der Willenshandlungen und des Reflexes gleichzeitig an sich trägt" [2]). „Nach ihrer physischen Seite gleicht also die (Trieb-) Bewegung vollständig einer Reflexbewegung. Aber sie unterscheidet sich von den eigentlichen Reflexen dadurch, dass sie von Bewusstseinsvorgängen begleitet wird, und dass sie vom Standpunkt der letzteren aus betrachtet eine Handlung ist, welche in einem den Willen eindeutig determinirenden Motiv ihren Ursprung hat. Schon die einfachste Triebhandlung ist also Willenshandlung" [3]). Unter den (rein) automatischen und reflectorischen Bewegungen dagegen versteht er nur solche, die ausschliesslich als mechanische Erfolge der Verbindungen der Nervenelemente und der Einwirkung physischer Reize auf dieselben entstehen, ohne dass begleitende Empfindungen und Gefühle nachweisbar sind [4]). Endlich führt er seinen Gegensatz zu der von Lotze vertretenen oben ausgeführten Ansicht über die Entstehung willkürlicher Bewegungen mit kurzer Wiederholung seiner früheren Argumente so aus: „Alles spricht also dafür, dass nicht die Willenshandlungen aus den Reflexen hervorgegangen sind, sondern dass die Reflexe mechanisch gewordene Willenshandlungen sind, entstanden durch die Wirkungen, welche die eingeübten Willensbewegungen auf die bleibende Organisation des Nervensystems hervorbrachten" [5]).

1) S. 334.
2) S. 393.
3) S. 412.
4) S. 402.
5) S. 410—11.

Er setzt hinzu: „Empirische Beweise für diese Folgerung aus der individuellen Entwicklung werden wir unten bei der Betrachtung der willkürlichen Bewegung noch näher kennen lernen.“ Die von Wundt gemeinten Betrachtungen sind diese. S. 414 wird auf die Erfahrung verwiesen, dass Bewegungen, denen ursprünglich eine bewusste Absicht zu Grunde lag, nach häufiger Wiederholung auch ohne solche vollkommen unbewusst ausgeführt werden. Wundt fährt dann fort: „Vergleichen wir mit den Erfolgen der individuellen Uebung die complicirteren Instincthandlungen der Thiere, so können sichtlich die letzteren nur erklärt werden, wenn man annimmt, dass ein ursprünglicher Trieb allmälig willkürliche Handlungen in seine Dienste genommen hat, die dann, auf die Organisation zurückwirkend, zu mechanisch eingeübten Triebhandlungen geworden sind. Ebenso werden wir in allen jenen oft höchst zweckmässigen und zusammengesetzten Reflexen, die man bei Thieren beobachtet, welchen die zu den Functionen des Bewusstseins unerlässlichen Centraltheile mangeln, die Residuen eingeübter Willkürbewegungen sehen dürfen. Die individuelle Entwicklung unterstützt so die aus der generellen geschöpfte Annahme, dass sich nicht die Willenshandlungen aus Reflexen entwickelt haben, sondern dass im Gegentheil die zweckmässigen Reflexbewegungen stabil und mechanisch gewordene Willenshandlungen sind“ [1]). Die Nothwendigkeit dieses Schlusses ist nicht einzusehen. Was den zweiten der erwähnten Fälle betrifft, so hat Lotze die von Wundt vertretene Deutung zuerst gegeben, er, der doch die willkürlichen Bewegungen aus ursprünglich unwillkürlichen Bewegungen sich herausbilden lässt. Was den ersten Fall betrifft, so ist es ja gewiss denkbar, dass complicirtere Instincthandlungen so entstanden sein können, aber dieselben sind ja nach Wundt von einem ursprünglichen Trieb ausgegangen. Da fragt sich wieder: ist der Trieb schon Willenshandlung, was Wundt bejaht, die gewöhnliche Ansicht vom Willen verneint, und zwar, wie wir glauben gezeigt zu haben, mit gutem Recht verneint.

1) S. 415.

Je mehr sich so immer wieder hervordrängt, dass der Streit zwischen der gewöhnlichen Ansicht vom Willen und der Wundt'schen im Grunde darauf zurückgeht, dass Wundt alle innere, besonders innere verstärkende Thätigkeit schon Wille nennt, die gewöhnliche Ansicht nur eine viel mehr circumstantiirte Art innerer Bethätigung als Wille gelten lässt, desto mehr drängt sich auch immer wieder die Erwägung auf, was mag Wundt zu dieser seiner Fassung gebracht haben? was mag er für einen geheimen Anstoss an der gewöhnlichen Ansicht vom Willen genommen haben? Ich glaube, dieser geheime Anstoss lag in Folgendem: Wundt betont beim Willen besonders das Gefühl innerer Thätigkeit, innerer verstärkender Thätigkeit, welches dann ein Streben nach dem einwirkenden Reiz oder ein Zurückziehen von demselben herbeiführt. Nun ist zuzugestehen, dass darin ein wesentliches Moment des Willens erfasst ist, es ist eben die innere oder zugleich auch äussere Bethätigung, welche sich an Vorstellung und Werthschätzung anschliesst. Diese innere Bethätigung als Steigerung des Festhaltens oder Fliehens ist in der That auch beim Trieb schon da; sofern die Triebe als Gefühle, welche sofort in Bewegung oder Tendenz zur Bethätigung übergehen — diese Definition passt auf körperliche und geistige Triebe gleich sehr — durch die mit ihnen verbundenen Bethätigungen Befriedigung herbeiführen oder nicht, steigert oder mindert sich auch die Tendenz selber. Muss man dies Moment im Trieb, das ja als Gefühl Bewusstsein und oft auch nähere, wenngleich nur verworrene Vorstellung ist, schon Wille nennen, so würde Wundt Recht haben. Aber ich glaube, er selbst nennt das im concreten Falle nicht so, wie er es nach seiner Theorie müsste. Wundt hat überaus trefflich von einigen Trieben gehandelt S. 202. Dort nennt er den Geschlechtstrieb den einzigen Fall, wo uns über die Entwicklung eines Triebes aus eigener Erfahrung ein Urtheil zustehen könne. Und schreibt dann: „So sicher nun derselbe zu den angeborenen Instincten gehört, ebenso gewiss ist es, dass die sämmtlichen Vorstellungen, welche im Verlauf seiner Entwicklung zur Geltung kommen, aus der Erfahrung herstammen. Selbst die extremsten Anhänger der angeborenen Ideen

werden nicht geneigt sein, dem Menschen eine angeborene Kenntniss der Geschlechtsdifferenz zuzuschreiben, und dennoch würde diese Annahme ebenso nothwendig sein, wie die angeborene Vorstellung der Mutterbrust beim Säugling. Worin bestehen denn aber diejenigen Elemente, die wir bei allen diesen Instincten wirklich als die angeborenen anzusehen haben? Zunächst und unmittelbar nur in der in unserer Organisation gegebenen Anlage zur Entstehung bestimmter Gemeinempfindungen und zur Association bestimmter Bewegungen mit diesen Gemeinempfindungen: Angeboren ist dem neugeborenen Kinde wie dem neugeborenen Hühnchen nur die Fähigkeit, Hunger zu empfinden und die Verbindung dieser Gemeinempfindung mit bestimmten Bewegungen — — — (S. 203); aber von der Mutterbrust besitzt der Säugling ebensowenig eine angeborene Vorstellung, wie das Hühnchen von den Körnern, die es fressen wird. Bei beiden ist daher in der That die Ausübung des Nahrungstriebes das gemeinsame Erzeugniss ursprünglicher Anlagen der Organisation und frühester Lebenserfahrung." Aber muss man dann nicht fortfahren: Und eben darum sprechen wir Anfangs bloss von einem Trieb zur Nahrung bei dem Säugling, und von einem Willen zur Nahrung erst dann, wenn durch wiederholte Befriedigung des Triebes in Folge äusserer oder innerer Reize, die aber als solche gar nicht zum Bewusstsein zu kommen brauchen, die Vorstellung nicht nur der Nahrung, sondern auch das Gefühl der dadurch zu gewinnenden Befriedigung entsteht und darauf hin Bethätigung zur Realisirung dieses ganzen Inhaltes eintritt? Freilich der Volkssprachgebrauch sagt auch vom schreienden Säugling, der kaum zur Welt gekommen, er will trinken; aber er sagt auch von Pflanzen, die nur an feucht-schattigen Stellen leben, sie suchten dieselben auf, und vom zurechtgemachten Ofen, wenn das Feuer aus irgend einem Grunde nicht angeht, er wolle nicht brennen. Diesen Sprachgebrauch hat Wundt nicht etwa aufnehmen wollen, sondern ihm schwebt immer vor, dass bei der Triebbewegung das Lustgefühl die Bewegung steigert, und diese so steigernde innere Bethätigung ist ihm dann Wille. Das ist allerdings ein Element des Willens und zwar ein sehr

wesentliches, aber trotzdem werden wir doch von Wille erst reden, wenn nicht bloss thatsächlich ein Lustgefühl mit dieser Steigerungswirkung da ist, sondern aus dem ganzen Erlebniss sich die bezügliche Vorstellung mit ihrem Lustgefühl herausgebildet hat und nun die entsprechende Bethätigung selbst wachruft; denn nur dieser Sinn von Wille entspricht dem herrschenden Sprachgebrauch des gebildeten Lebens und der Wissenschaft. Das kann man Wundt zugeben, dass das erinnerte Lustgefühl mit daraus entspringender Bethätigung sehr früh im Leben der Menschen und Thiere eine Rolle spielt, selbst wo die Vorstellung noch sehr schwach und verworren ist, etwa bloss im Anblick der Amme, der Mutterbrust, der Flasche, bei Thieren im Geruch einer Speise besteht; aber dass der Wille sehr früh in noch elementarer Fassung wirksam ist, macht ihn darum nicht zu dem Ursprünglichen gegenüber den Trieben, sondern diese elementaren Formen sind eben die Stufen, wie sich der Wille aus den Trieben entwickelt, und werden gerade bei der gewöhnlichen Ansicht vom Willen gefordert.

Zum Schluss muss ich noch, und zwar sehr eingehend, auf einen Punkt kommen, von dem ich fürchte, dass er auf Wundt's Willenslehre stark eingewirkt hat, und der etwa so ausgedrückt werden kann, dass der Metaphysiker Wundt dem physiologischen Psychologen Wundt Gedanken und Feder etwas geleitet hat. Wo Wundt S. 410 von der Lotze'schen Herleitung der willkürlichen Bewegungen aus ursprünglich unwillkürlichen spricht, macht er die Bemerkung: „Die Vorstellung, dass fertige Reflexapparate von verwickelter Einrichtung der Seele zur Verfügung gestellt werden, ist nur auf Grund einer Anschauung vollziehbar, welche in Cartesianischer Weise die Verbindung von Seele und Körper als eine äussere und mechanische ansieht, die jeden Augenblick ohne wesentlichen Nachtheil für beide hergestellt und getrennt werden kann." Ich glaube zunächst, dass Wundt hier ohne Noth die Metaphysik hineinzieht; denn z. B. Bain, der die gleiche Lehre und am ausführlichsten vertreten hat, wird kaum einer solchen Denkweise huldigen. Aber die Stelle deutet doch an, dass Wundt die Vorstellung auch darum nicht will, weil sie

ihm Leib und Seele nicht eng genug zusammenfasst. In der That glaubt Wundt gerade seine Willenslehre auch metaphysisch verwerthen zu können. Er meint: „Schon die Vergleichung der psychischen Lebensäusserungen in der Thierwelt führt zu der Annahme einer Entwicklungsreihe individueller Bewusstseinsformen, welche von einfachsten Triebhandlungen übereinstimmender Art ausgeht. — — — Diejenige psychische Function aber, für deren Aeusserungen das genetische Princip seine umfassendste Geltung gewinnt, ist der Wille. Von den einfachsten zu den verwickeltsten Willenshandlungen führt eine stetige Entwicklungsreihe, in deren Glieder alle anderen psychischen Entwickelungen wirkungsvoll eingreifen" [1]). Er argumentirt nun so: „Als das wirkliche Element aller geistigen Functionen wird diejenige Thätigkeit anzuerkennen sein, bei welcher Empfindung und Wille in ursprünglicher Verbindung wirksam sind. Diese ursprüngliche Thätigkeit ist aber — — der Trieb" [2]). „Der Trieb als psychisches Grundphänomen enthält die Bewegung zunächst nur als Bewegungsempfindung, dann in Folge der in der Vorstellungsbildung sich vollziehenden Triebentwickelung als Vorstellung der Bewegung. Nun ist aber die Unterscheidung zwischen der wirklichen Bewegung und ihrer Vorstellung erst ein spät vollzogener Unterscheidungsact des Bewusstseins: die Macht des Willens über die Bewegungen des Körpers bildet daher von Anfang an einen integrirenden Bestandtheil der inneren Erfahrung" [3]). „Durch die Bewegung, die er herbeiführt, wirkt der Trieb zurück auf die physische Organisation, und er hinterlässt an dieser jene bleibenden Spuren, welche zunächst die Erneuerung der Triebbewegung erleichtern, dann aber, indem sich die Rückwirkungen anderer Triebhandlungen hinzugesellen, die Entstehung verwickelterer Triebäusserungen gestatten. Begünstigt wird ausserdem diese Entwickelung durch den früher geschilderten allmälichen Uebergang von Triebbewegungen in rein mechanische Reflexe und Mitbewegungen, welche nun eine mehr und mehr sich vervollkomm-

1) S. 441.
2) S. 455.
3) S. 456—7.

nende Verwerthung der körperlichen Bewegungsmittel gestatten. So werden wir zu der Auffassung gedrängt, dass die physische Entwicklung nicht die Ursache, sondern vielmehr die Wirkung der psychischen Entwicklung ist. Die körperliche Organisation liefert die durch die psychische Entwicklung der früheren Geschlechter, zu einem kleinen Theil auch durch die individuelle Bewusstseinsentwicklung erworbenen Anlagen. Jene uralte animistische Auffassung, welche zuerst Aristoteles in die berühmte wissenschaftliche Definition der Seele als der „ersten Entelechie des lebenden Körpers" zusammenfasste, erweist sich, in freilich veränderter Gestalt, als die einzige, die das Problem der geistigen und der körperlichen Entwicklung gleichzeitig zu erleuchten verspricht. Nur die Voraussetzung, dass die psychische Entwicklung den Körper geschaffen hat, macht die trotz aller antiteleologischen Neigungen der heutigen Biologie nicht abzuweisende Thatsache der Zweckmässigkeit aller Lebenserscheinungen begreiflich. Diese Zweckmässigkeit hat eben darin ihren Grund, dass ein Theil der Lebenserscheinungen, die bewussten Willenshandlungen, unmittelbar aus Zweckmotiven entspringen, der andere grössere Theil derselben aber gleichsam aus versteinerten Ueberresten vormaliger Zweckhandlungen besteht. Dies schliesst nicht aus, dass auch noch durch das Zusammenwirken äusserer Verhältnisse Resultate herbeigeführt werden können, die wir eben mit Rücksicht auf diese Verhältnisse als zweckmässige betrachten müssen, wie wir ja schon in der unorganischen Natur von einer derartigen Anwendung des Zweckprincips Gebrauch machen können. In der That gehört ein grosser Theil der von Darwin hervorgehobenen Anpassungen vorzugsweise hierher. Doch dürften solche Verhältnisse in der organischen Natur immerhin eine relativ untergeordnete Rolle spielen gegenüber den aus der psychischen Entwicklung der organischen Wesen hervorgehenden Zweckmotiven"[1]). „Nur in einer Beziehung scheint für die Zurückführung der physischen auf die psychische Entwicklung eine Lücke zu bleiben, welche die psy-

1) S. 457 und 8.

chologische Beobachtung niemals hoffen darf auszufüllen. Nirgends lässt die Erfahrung mit zureichender Sicherheit den Schluss zu, dass Triebe — sofern wir diesem Begriff überhaupt die Bedeutung lassen, in der er für die Psychologie verwerthbar ist — auf die Entwicklung der Pflanzen Einfluss gewinnen. — — — (Doch) scheinen manche Erscheinungen des Pflanzenlebens darauf hinzuweisen, dass sie einer psychischen Grundlage nicht ganz entbehren. Abgesehen von denjenigen Lebenserscheinungen, die, wie die Geschlechtsfunctionen, in Formen auftreten, die äusserlich den entsprechenden Triebäusserungen der Thiere durchaus verwandt sind, ist hier besonders auf die Thatsache hinzuweisen, dass jene niedersten Wesen, mit denen die Entwicklung der Pflanzen wie der Thiere beginnt, in ihren Lebensäusserungen den Thieren verwandter sind, so dass, wie solches auch mit Rücksicht auf die Stoffwechselvorgänge schon betont worden ist (Pflüger, in seinem Archiv X, S. 305), die Pflanzen als einseitig entwickelte Thiere erscheinen. Die psychische Entwicklung könnte bei ihnen in einer frühen Lebensperiode stillgestanden sein und zu fest bleibenden Residuen ursprünglicher Triebhandlungen geführt haben, worauf die weitere Ausbildung der Organisation der Einwirkung äusserer Lebensbedingungen anheimfiel" [1]). Zu diesen Betrachtungen hat nun abschliessend nach Wundt noch der psychophysische Standpunkt hinzuzutreten, d. h. die Betrachtung, dass laut der Erfahrung sich nichts in unserem Bewusstsein ereignet, was nicht in bestimmten physischen Vorgängen seine sinnliche Grundlage fände [2]). „Wie der physikalische Standpunkt als elementare Eigenschaft der Substanz die Bewegung verlangt, je nach Umständen oder der besonderen Richtung der Theorien die Bewegung selbst oder die Fähigkeit, Bewegung hervorzubringen, so verlangt der psychophysische Standpunkt, dass die bewegte Substanz zugleich Trägerin sei des psychischen Elementarphänomens, des Triebes. In diesem liegt aber an und für sich schon die Bezie-

1) S. 458.
2) S. 459.

hung zu der physischen Elementarerscheinung, zur Bewegung. Jede Bewegung wird daher vom psychophysischen Standpunkte aus aufgefasst werden können als Triebäusserung, demnach als ein Vorgang, der in seiner äusseren Erscheinung einer Empfindung entspricht, die ihn begleitet und die in ihrer Beschaffenheit mit der Bewegung veränderlich ist"[1]). „Da wir zu den Lebensäusserungen, welche die complexen Substanzen der organischen Natur entwickeln, immerhin in den einfacheren Gestaltungen der leblosen Natur die Vorbedingungen voraussetzen müssen, so wird auch die Annahme nicht zu umgehen sein, dass in dem einfachsten Substanzelement, dem Atom, elementarste Triebformen bereits vorgebildet seien. — — — Angemessener vielleicht wäre es, bei ihnen nur von einer Triebanlage zu reden, von einem inneren Zustand, der unter hinzutretenden günstigen Bedingungen zum Triebe werden kann, und bei dem vorläufig nur der äussere Bestandtheil des letzteren, die Bewegung, uns erfassbar ist. Was aber jenen Zuständen der Substanzelemente fehlt, um als Triebe im psychologischen Sinne gelten zu können, das ist ihr innerer Zusammenhang, die Continuität und Verbindung der Zustände, die uns als Bedingung des Bewusstseins gilt"[2]). — — — In der That bietet hierfür (für das letztere) schon die einfache Thatsache, dass Bewusstseinserscheinungen nur an den complicirtesten Verbindungen der organischen Natur hervortreten, einen augenfälligen Beleg. Dadurch wird aber auch die psychophysische Erklärung genöthigt, das Auftreten der psychischen Lebensäusserungen mit der Natur jener organischen Substanzverbindungen, an denen sie hervortreten, in Zusammenhang zu bringen. Gerade dies hat die monadologische Hypothese versäumt. Indem sie einem einzelnen Substanzelement, einem psychischen Atom, Bewusstsein in jeder möglichen Entwicklungsform zuschreibt, lässt sie die Gebundenheit der psychischen Lebensäusserungen an bestimmte organische Lebensformen als zufälliges Ereigniss oder unerklärliches Wunder erscheinen, und wird sie gleich

1) S. 460—1.
2) S. 461.

unfähig, die psychische wie die physische Entwicklung begreiflich zu machen" [1]). „Das Bewusstsein mit seinen mannichfaltigen und doch in durchgängiger Verbindung stehenden Zuständen ist für unsere innere Auffassung eine ähnliche Einheit wie für die äussere der leibliche Organismus, und die durchgängige Wechselbeziehung zwischen Physischem und Psychischem führt zu der Annahme, dass, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen" [2]). „Diese Auffassung des Problems der Wechselbeziehung führt aber weiterhin unvermeidlich zu der Voraussetzung, dass das geistige Sein die Wirklichkeit der Dinge, und dass die wesentlichste Eigenschaft derselben die Entwicklung ist. Das menschliche Bewusstsein ist für uns die Spitze dieser Entwicklung: es bildet den Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selber besinnt" [3]).

Der allgemeine Sinn dieser Darlegungen Wundt's ist nicht misszuverstehen; anknüpfend an seine Lehre vom Willen sieht er als eine Urthatsache an, dass Empfindung und Bewegung in jedem Weltelement zusammen sind, so zwar, dass Empfindung zugleich Bewegung ist und Bewegung Empfindung, aber doch auch wieder so, dass das Psychische gleichsam das Primäre und eigentlich Wesentliche ist. Denjenigen, welche von der Seele bewusste Bewegung nur indirect ausgehen lassen (monadologische Hypothese), wird entgegengehalten, dass sie die durchgängige Gebundenheit des geistigen Lebens an organische Substanzverbindungen nicht genügend berücksichtigen.

Es ist schwer, sich mit einer Metaphysik auseinanderzusetzen, die mehr gelegentlich und, man kann wohl sagen, plötzlich vorgetragen wird und nothwendig darum in Thesen und Begründung nur prägnante Andeutungen gibt. Das Angemessene wird daher sein, die Einwendungen und Gegenaufstellungen gleichfalls mit prägnanter Kürze zu geben.

1) S. 461—2.
2) S. 463.
3) S. 464.

Ich behaupte nun erstens: der Gedanke, von welchem Wundt dabei ausgeht, dass Wille eine Urthatsache des geistigen Lebens sei, ist nicht von ihm erwiesen laut allen unseren früheren Ausführungen. Damit fällt die Basis für seine ganze Deduction. Aber auch andere Annahmen, die er macht, erleiden starke Einwendungen. Nämlich

2) Die Herleitung der Zweckmässigkeit des Körpers von der Seele kann einen doppelten Sinn haben. Der eigentliche Sinn von Zweck ist: Vorstellung eines Zukünftigen oder noch nicht Seienden, welche um ihres Werthes willen Grund wird zu Bethätigungen, ihren Inhalt zu verwirklichen. In diesem eigentlichen Sinne kann Wundt die Seele nicht die Ursache der Zweckmässigkeit ihres Leibes nennen; denn dann müsste sie von Anfang an nach bewussten Zwecken handeln, wie wir es in der Erfahrung nicht kennen. · Wundt muss also eine unbewusste und unwillkürliche zweckmässige Thätigkeit in ihr annehmen; dann wirkt sie aber nicht anders, als wie andere Elemente vielfach auch wirken, sie wirkt dann nicht als psychisches Wesen, sondern bloss als organisches oder physisches, und die ganze Frage, wie sie dazu kommt, zweckmässig zu wirken, bleibt offen.

3) Wundt sieht es als erwiesen an, dass sich nichts in unserem Bewusstsein ereigne, was nicht in bestimmten physischen Vorgängen seine sinnliche Grundlage habe. Ich glaube, man hat allen Grund, den Satz in dieser Ausdehnung zu leugnen. Unser ganzes geistiges Leben, dass wir überhaupt denken, fühlen und wollen, ist fort und fort körperlich bedingt, aber trotzdem kommen in unserem geistigen Leben eine Menge Erscheinungen vor, welche zwar immerhin eine Veranlassung, Gelegenheit u. s. w. in unserer sinnlichen, d. h. körperlichen Seite haben mögen, aber nimmermehr die bloss psychische Innenseite einer körperlichen Aussenseite sein können. Dahin gehören z. B. die Begriffe: Möglich, Nothwendig, der strenge Begriff der Ursache, der Formalbegriff und überhaupt die Voraussetzung von Substanzen, um nur solche Beispiele zu nennen, bei denen die Sache unzweifelhaft gemacht werden kann. Wundt selbst hat von dem Substanzbegriff bemerkt: „Da ein diesem Begriff entsprechendes Object

nicht von uns unmittelbar wahrgenommen werden kann und da fortwährend weitere Berichtigungen durch vollkommene Erfahrungen denkbar sind, so ist der Begriff der Substanz gleichzeitig metaphysisch und hypothetisch [1]).

4) Wenn nicht behauptet werden kann, dass alle unsere geistigen Zustände Innenseiten unserer körperlichen Vorgänge seien, so fällt die Basis für Wundt's Monismus weg, der Empfindung und Bewegung ursprünglich zusammenfasst. Wundt stützt denselben gegen die monadologische Hypothese von der Seele damit, dass nur im Zusammenhang mit körperlichen Substanzverbindungen seelische Zustände vorkämen. Daraus mag man immerhin schliessen, — dass unsere Seele nie anders sich bethätigen kann, auch nach den Seiten ihrer Natur, wo sie nicht bloss receptiv ist (Farbenempfindungen u. s. w.), sondern spontan (wie in den oben genannten Begriffen), als auf Anregung durch andere geeignete Elemente; mehr folgt daraus nicht. Dass Geist nicht anders wirklich sein könne als in dieser Verbindung, und unsere Seele der Knotenpunkt der Welt sei, in welchem sie sich auf sich selbst besinne, das sind Verabsolutirungen der Wirklichkeit, wie sie ja ein Erbübel vieler Philosophien zu sein scheinen, die das Wirkliche zum allein Möglichen und Nothwendigen machen, wo das Wirkliche sich nur als Wirkliches präsentirt und jene geistigen Reflexionen der Möglichkeit und Nothwendigkeit uns gar nicht zwingen, etwas Anderes daraus zu machen.

5) Wundt hat in der Einleitung zu seinen abschliessenden Gesichtspunkten Materialismus und Spiritualismus kritisirt. Er verwirft den Materialismus. Derselbe verkenne, „dass der inneren Erfahrung vor aller äusseren die Priorität zukommt, dass die Objecte der Aussenwelt Vorstellungen sind, die sich nach psychologischen Gesetzen in uns entwickelt haben; und dass vor Allem der Begriff der Materie ein gänzlich hypothetischer Begriff ist, welchen wir den Erscheinungen der Aussenwelt unterlegen, um uns das wechselnde Spiel derselben erklärlich zu machen [2])". Dem dualistischen Spiritualismus stellt

1) II. S. 453.
2) S. 444.

Wundt die Schwierigkeit der Wechselwirkung entgegen [1]), dem monistischen Spiritualismus, der nur geistige Substanzen kennt [2]), in seiner monadologischen Form, die er allein für berücksichtigenswerth hält, stellt er entgegen, wie leicht solche Anschauungen wieder dem vulgären Dualismus mit allen seinen Widersprüchen anheimfallen, sobald der Versuch gemacht werde, für das Problem der Wechselwirkung eine Erklärung zu finden [3]); die monadologische Vorstellung müsste zu der Annahme führen, dass ein und dieselbe Seele sich gleichzeitig an verschiedenen Punkten des Gehirns befinde. Denn bei jeder einzelnen Vorstellung wirken zahllose elementare Empfindungen zusammen, denen Erregungen verschiedener, zum Theil weit auseinander liegender Punkte des Centralorgans entsprechen [4]). Auf die Frage, warum das intuitive Vermögen der Seele (das Vermögen, innerlich die Zustände der Monaden des Leibes zu empfinden, ohne dass es für sie eines realen oder gar räumlichen Zusammenseins mit denselben bedürfe), auf die Monaden des eigenen Körpers beschränkt sei, bleibt auch bei der letzten Wendung des monadologischen Gedankens (Lotze) das Wunder einer ursprünglichen Fügung die einzige Ausflucht [5]). Der Grundfehler des monadologischen Spiritualismus ist, dass er aus der Einheit der Seele eine Einfachheit ihres Wesens macht, aber wenn der Organismus eine Einheit ist, welche im Zusammenhang der Theile besteht, so treffen wir auch in dem Bewusstsein sowohl successiv wie gleichzeitig eine Mannichfaltigkeit an, die auf eine Vielheit seiner Grundlage hinweist [6]). Zum Schluss wird noch einmal gegen den monistischen Spiritualismus besonders auf seine Unfähigkeit bezüglich des Problems der Wechselwirkung hingewiesen [7]).

Das ist die Kritik, durch welche Wundt sich Bahn zu seinen positiven metaphysischen Aufstellungen gemacht hat.

1) S. 445.
2) S. 445.
3) S. 446.
4) S. 446—7.
5) S. 447.
6) S. 447.
7) S. 448.

In Bezug auf die Kritik des Materialismus schliesse ich mich ihm ganz an. Was die Kritik des Spiritualismus betrifft, so gestehe ich meine Verwunderung über die Bedeutung, welche Wundt noch immer der Frage nach der Wechselwirkung beilegt. Schon von Kant wird es als eine bekannte Sache betrachtet, dass wir das Wie? der gegenseitigen Einwirkungen von Substanzen überhaupt nicht einsehen. Diese Erkenntniss erweckt zu haben ist ein Verdienst von Hume, sofern er darauf hinwies, dass wir das Wie? d. h. das innere Band der Einwirkung weder zwischen Körper und Körper, noch zwischen Körper und Geist, noch zwischen den geistigen Vorgängen in uns einsehen. Auf diese Einsicht müssen wir also überhaupt verzichten, auch der Wundt'sche Animismus kann nur statuiren, dass die Seele als ursprünglich Empfindung und Bewegung zugleich, den Körper gestaltet etc., ohne eine Einsicht in das Wie? dieses Vorgangs zu eröffnen. Also das Hauptbedenken Wundt's gegen den Spiritualismus überhaupt, weil eine Schwierigkeit für jede Ansicht von der Seele, muss wegfallen. Die Frage nach dem Sitz der Seele, als eine besondere Schwierigkeit, kommt damit gleichfalls in Wegfall; denn Sitz der Seele sollte doch so viel sein wie Ansatzpunkt der Wechselwirkung der Seele, und dass die Seele als bewusstes Vorstellen und Wollen in besonderer Weise an das Gehirn und vielleicht bestimmte Theile desselben gebunden ist, bleibt auch bei Wundt stehen. Dass der Spiritualismus aus der Einheit der Seele eine Einfachheit gemacht habe, ist insofern richtig, als er damit Theilung und Theilbarkeit ausschliessen wollte; eine substanzielle Einheit in dem Sinne, dass eine Verbindung und Durchdringung der Vorstellungen möglich, gar nicht immer wirklich ist, wird man zugeben müssen, die Argumente dafür gehen ihrem Grundgedanken nach bis auf Aristoteles zurück [1]). Das wirkliche geistige Leben zeigt allerdings eine Mannichfaltigkeit und Vielfaltigkeit,

1) Aristoteles de anima Γ II, 11: *οὔτε δὴ κεχωρισμένους ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἑνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι. οὕτω μὲν γὰρ κἂν εἰ τοῦ μὲν ἐγὼ τοῦ δὲ σὺ αἰσθοιο, δῆλον ἂν εἴη ὅτι ἕτερα ἀλλήλων· δεῖ δὲ τὸ ἓν λέγειν ὅτι ἕτερον ἑτέρου γὰρ τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ· λέγει ἄρα τὸ αὐτό· ὥστε ὡς λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται,*

welche auf eine Mannichfaltigkeit seiner Grundlagen hinweist, aber das Ich ist nicht immer bloss formale Einheit, und selbst soweit es das ist, wird die Deutung auf eine centrale, wenn auch darum noch gar nicht übermächtige Monade nicht vermieden werden können. Wenn nun aber auch der Spiritualismus in seiner herrschenden Form nicht von Schwierigkeiten frei sein sollte, folgt daraus, dass der Animismus Wundts nicht noch mehr solche Schwierigkeiten bietet? Das Eigenthümliche desselben ist, dass er Empfindung und Bewegung, Geistiges und Körperliches in Eins zusammenfasst, so dass im Menschen „das, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen." Es ist ein altes Verfahren in der Philosophie und überhaupt der Menschheit, zu glauben, dass man Gegensätze dadurch los werde, dass man sie als Eins fasst; da nun dem reinen Materialismus sich Schwierigkeiten entgegenstellen und dem reinen Spiritualismus und auch der Verbindung beider sich Schwierigkeiten entgegenzustellen scheinen, so greift man zum Monismus in jenem Sinne. Aber es kann sich psychologisch sehr Vieles als eine Idee, als eine rettende Aussicht u. s. w. darbieten, was man bei streng logischer Reflexion, die doch der oberste Prüfstein aller metaphysischen Hypothesen bleiben muss, zu verwerfen sich gezwungen findet. Und da stehe ich denn zu jenen Hypothesen so. Falsch ist der Materialismus; denn aus Materie als Grösse und Bewegung kann man Denken nicht logisch ableiten. Logisch ableiten heisst zeigen, dass die Inhalte übereinstimmen, diese differiren aber bei Materie und Denken offenbar. Den monistischen Spiritualismus, dem alles Geist ist, halte ich an sich für logisch möglich. Nach ihm erscheinen rein intensive Kräfte, solche, die unserm Denken, Fühlen, Wollen ähnlich sind, und bloss intensiv auf unsern Geist wirken, als Raumgrösse und Bewegung. Nun schliesst es keinen Widerspruch ein, dass einem betrachtenden Geist nach dessen besonderer Einrichtung etwas anderes erscheint, als es in sich ist. Aber dass der spiritualistische Monismus eine nothwendige oder auch nur eine der Wirklichkeit entsprechende Annahme sei, kann

nicht gezeigt werden. Wir können nicht einsehen, dass ein so und so beschaffener geistiger Eindruck sich nothwendig in eine Grössen- und Bewegungsvorstellung umsetzen müsse, und selbst die blosse Thatsächlichkeit dieser Umsetzung vermögen wir nicht nachzuweisen; denn dazu müssten wir erst constatiren können, dass das Object an sich geistig sei und uns doch, auf das Subject wirkend, einen materiellen Eindruck erzeuge. Ganz anders liegt der Fall mit der Subjectivität von Farben, Tönen etc.; denn da können wir aus der Wahrnehmung selbst Indicien erbringen, dass es genügt, als ihre objective Ursache Bewegungen feiner Materie anzusetzen. Dass wir uns aber Sein nicht anders denken könnten bei tieferer Analyse denn als Für-sich-sein, halte ich darum für keinen geeigneten Anhaltspunkt dieses Monismus, weil wir durch jene Behauptung doch keine Vorstellung bekommen, wie es in den niederen Thieren, in den Pflanzen, in den unorganischen Elementen innerlich aussieht; ja unser eigenes Für-sich-sein kennen wir doch nur als bewusstes, nun ist aber stets nur ein kleiner Theil unseres Seins uns bewusst und es gibt grosse Zeiten unseres Lebens, in denen wir keinerlei bewusstes Sein haben, keinerlei Für-uns-sein, und doch können wir ohne Willkür nicht behaupten, dass unser Sein in jenen Zeiten oder nach jenen Seiten aufgehoben sei. Logisch unhaltbar ist der Monismus, nach welchem Natur und Geist, Denken und mechanische Bewegung dasselbe sind, sich bloss wie zwei Seiten des Nämlichen verhalten sollen. Denn das ist entweder soviel wie: Denken ist zugleich Nichtdenken, und mechanische Bewegung ist zugleich Nichtbewegung, also ein formeller logischer Widerspruch in sich selber, — oder der Ausdruck zwei Seiten des Nämlichen hat den Sinn, dass man eine Substanz mit zwei Kräften statuirt, mechanischer Bewegung und Denken. Dann sind aber diese Kräfte nicht dasselbe, sondern in sich von einander verschieden, und wir haben einen willkürlich zusammengeschweissten universellen Dualismus, darum willkürlich, weil die Natur uns keineswegs überall auch eine geistige Seite zeigt ähnlich wie bei den Thieren. Das sind die Gründe, warum ich bei einem gemässigten Dualismus verbleibe, der

die Körper nicht Descartisch denkt, sondern ihnen eine innere Natur zugesteht, die aber darum nicht nothwendig geistig anzusetzen ist; ausdrücklich bekenne ich, dass ich recht viele Schwierigkeiten dabei nicht zu lösen im Stande bin, mich tröstend, dass dieser Zug aller Philosophie und Wissenschaft bis jetzt eigen war und von recht respectabeln Philosophen auch eingestanden worden ist, und mich besonders darauf stützend, dass ich die Logik auf meiner Seite habe und keine willkürlichen Voraussetzungen mache. Verbitten würde ich mir bei Einwendungen gegen diesen Standpunkt nur die jetzt wieder um sich greifende Postulatenphilosophie, welche argumentirt: wenn Wissen, das wir doch als möglich denken, möglich sein soll, so muss man die und die Annahmen machen, also z. B. die monistische oder sonst eine. Solchen Argumenten würde ich erwidern: möglich, d. h. ohne Widerspruch denkbar, mag ja Wissen sein, obwohl, was recht wenig bekannt ist, selbst sein Formalbegriff gar nicht bei allen Philosophen derselbe war und ist; aber aus der logischen Möglichkeit, d. h. Widerspruchslosigkeit eines Begriffs, folgt noch nicht die reale Möglichkeit für uns, d. h. dass wir jenen logischen Begriff vom Wissen auch in allen Theilen realisiren könnten, sondern diese reale Möglichkeit kann sich nur erweisen in den wissenschaftlichen und philosophischen Versuchen selber. Dass es da noch an vielen Punkten hapert, ist gewiss, deshalb werden wir unverdrossen weiter arbeiten, aber eben Wissen nur durch Leistungen, welche seinem Begriff entsprechen, für erbracht halten, und nicht durch blosse Postulate, deren Gedankengang nur zu oft erinnert an das: „reim dich, oder ich fress dich." Wenn mir aber Jemand sagte: der unvertilgbare Trieb nach Wissen in uns bürgt für dieses Triebes höheren Ursprung, und also auch für die Berechtigung jener Postulate, so müsste ich ihm sagen: Freund, du kennst noch nicht die Elemente des Philosophirens; denn du fängst mit Voraussetzungen an zu philosophiren, welche selbst schon eine ganze fertige Philosophie in sich enthalten. Ich bemerke ausdrücklich, dass Wundt selbst solche Einreden ferne liegen würden, aber man kann heutzutage wieder allerlei zu hören bekommen. Aber Wundt

würde vielleicht einwenden, so sei sein Monismus gar nicht gedacht, wie ich ihn verstanden hätte; denn er nähme ja die Zusammenkoppelung von Empfindung und Bewegung wieder zurück und lasse das Geistige das Wesen der Dinge sein. Indess im Sinne des monistischen Spiritualismus hat dies Wundt nicht gemeint, denn den bekämpft er ja als unzulänglich. Seine Absicht ist eine monistische In-Einsfassung von Körperlichem und Geistigem, aber allerdings so, dass das Geistige, die Innenseite, gewissermassen das Wesentliche ist, weil das unmittelbar von jeder Substanz erfasst wird, aber zugleich soll doch von ihr auch unmittelbar erfasst werden, dass Bewegung von ihr ausgehe, und zwar als ursprünglich mit der Empfindung eins. Es ist das also, wie Wundt es selbst charakterisirt hat, ein animistischer Monismus, und von der logischen Kritik dieser Grundansicht habe ich nichts zurückzunehmen.

Das Ergebniss ist: Nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch des gebildeten Lebens und der Wissenschaft ist Wille der geistige Zustand, wo mit Vorstellung und Werthschätzung innere oder zugleich auch äussere Bethätigung zur Realisirung des werthgeschätzten Inhalts oder zur Nichtrealisirung des in der Schätzung Verworfenen eintritt. Nach Wundt ist Wille innere Thätigkeit überhaupt, besonders aber die Steigerung innerer Thätigkeit, welche bei Lust- oder Unlustgefühlen eintritt. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist somit Wille eine besondere Art der inneren Thätigkeit, nach Wundt ist Wille innere, besonders verstärkende Thätigkeit überhaupt. Soweit die Differenz ein blosser Unterschied im Sprachgebrauch war, lag kein Bedürfniss für den Wundt'schen Sprachgebrauch vor. Denn dass es innere und innere verstärkende Thätigkeit gäbe, hat die gewöhnliche Ansicht vom Willen nicht geläugnet, sie hat sie nur eben innere Thätigkeit oder Spontaneität genannt. Aber es ist keine blosse Wortdifferenz; denn die gewöhnliche Ansicht vom Willen wird dazu geführt, den Willen überhaupt, nicht bloss die willkürlichen Bewegungen, aus ursprünglich unwillkürlichen Bethätigungen (leiblichen und geistigen Trieben u. ä.) sich herausbilden zu lassen. Erst sind ihr die logischen, ästhetischen,

sittlichen Elemente etc. spontan da, wenn auch zum Theil unter Anregung von aussen, dann entwickelt sich daraus erst der Wille, logisch, ästhetisch, sittlich u. s. w. zu denken und zu handeln. Besonders ausgeführt war diese Entwicklung des Willens an den willkürlichen Bewegungen, weil der Fall am complicirtesten liegt. Wundt bestreitet diese Herleitung des Willens aus unwillkürlichen geistigen und leiblichen Bethätigungen mit aus dem Grunde, weil ihm besonders die Herleitung der willkürlichen Körperbewegungen aus unwillkürlichen zum Dualismus oder zur monadologischen Seelenansicht zu führen scheint, die nach ihm für eine abschliessende Auffassung des seelischen Lebens unüberwindliche Schwierigkeiten bietet. Wille ist ihm eine Urthatsache der letzten Elemente überhaupt, diese haben Empfindung und Bewegung zugleich, mindestens der Anlage nach, und zwar verhalten sich beide wie Innen- und Aussenseite. Dieser metaphysischen Wendung seiner Willenslehre stellten wir entgegen die logische Undenkbarkeit dieses animistischen Monismus, wenn er streng gemeint ist, und seine Willkürlichkeit, wenn er laxer gefasst wird.

Göttingen. Baumann.

Die Vermittlung der principiellen Gegensätze durch Kant's Kritik der reinen Vernunft und der virtuelle Aprioriamus der letzteren.

Es ist, zumal für die Anhänger der Grundtendenz des Kriticismus, überaus erfreulich zu sehen, welche Früchte die seit etwa zwanzig Jahren auf das Regste und Eifrigste betriebene Kantforschung gezeitigt hat.

Von allen Seiten her werden Stimmen laut, die es sogar den weitesten Kreisen zum Verständniss bringen wollen, was es heisst, dass wir in diesem Jahre die Säcularfeier des Erscheinens von Immanuel Kant's „Kritik der reinen Vernunft" begehen, des ersten kritischen Hauptwerkes, durch welches

der Verkünder des kategorischen Imperativs unsterblichen Ruhm erworben hat.

Von den grossen Zeitungen in Deutschland brachte die „National-Zeitung" einen Feuilleton-Artikel aus der bewährten Feder Ed. Zeller's, und die „Kölnische Zeitung" zog denselben zum Theil aus. In P. Lindau's „Gegenwart" schrieb Prof. Johann Volkelt in Jena ein paar Aufsätze über Kant's Kritik der reinen Vernunft; von anderen periodischen Zeitschriften wird, wie ich höre, „Nord und Süd" entsprechende Essays von Kuno Fischer bringen, während die „Grenzboten" (in II, 1881) bereits einen solchen von C. Gerhard in Bonn unter der Ueberschrift „Zum Jubiläum eines Buches" enthalten.

Eines der bedeutsamsten Denkmale wird aber Kant als dem Verfasser der Kritik der reinen Vernunft in diesem Jubeljahre derselben durch Dr. H. Vaihinger in Strassburg gesetzt, indem er einen wissenschaftlichen, auf vier Bände angelegten Commentar zu diesem für die ganze europäische Philosophie epochemachenden Werke herausgibt, von dessen erstem Band die erste Hälfte bereits erschienen ist. —

Und worin stimmen alle diese Männer überein, die, durchweg mit dem trefflichsten wissenschaftlichen Rüstzeuge ausgestattet, für die von Kant hervorgerufene Revolution der Denkungsart und insonderheit für Bewahrung und Ausnutzung ihrer methodischen Errungenschaften in die Schranken treten? Sie sind einig darin, dass wir in Kant's Lehre eine Philosophie zu erblicken haben, welche die bis dahin in ihr vorhandenen fundamentalen Gegensätze innerlich vermittelt und aussöhnt, sowie auf Grund eines solchen Erfolges zugleich den unvergänglichen Werth der von jeher der gebildeten Menschheit theuren sittlichen und religiösen Ideale sicher stellt und die Wirklichkeit eines vernünftigen Reiches der Zwecke verbürgt.

Es erscheint daher als die nächste Forderung, welche an die Fortbildner der Philosophie ergeht, bevor sie irgend einen Schritt weiter thun, sich mit dem Wesen jener Vermittlung und Aussöhnung innigst vertraut zu machen, um den Segen der in ihr gewonnenen wissenschaftlichen Errun-

genschaft nicht leichtfertig Preis zu geben. Welches aber sind die Gründe für die Behauptung, dass in der Kantischen Philosophie ein solcher Segen enthalten sei? Sie bestehen im Wesentlichen in der Thatsache, dass erstlich die berechtigten Elemente des Dogmatismus und Skepticismus, zweitens die des Rationalismus und Empirismus, gleichviel ob dieser intellectualistisch oder sensualistisch gefärbt sei, endlich drittens auch diejenigen des Spiritualismus und Materialismus durch Kant's Philosophie als Glieder eines organischen Ganzen verwerthet wurden. Verloren doch dadurch jene früheren Grundrichtungen philosophischer Systeme den Charakter einseitiger Auffassung in der neuen Welt- und Lebensanschauung Kant's. —

Im Recht nämlich befand sich zuvörderst der Dogmatismus, wenn er Zutrauen hatte zu der Befähigung des menschlichen Geistes, die Dinge zu erkennen; er irrte jedoch, wenn er in naiver Weise den menschlichen Geist unmittelbar für einen Spiegel derselben hielt. Dem gegenüber ist vielmehr der Skeptiker wohl befugt, auf die Täuschung der Sinne und die Vorurtheile des Verstandes, sowie auf die Relativität der menschlichen Erkenntniss hinzuweisen.

Gewiss erkennen wir die Dinge, jedoch, sofern sie nicht von unserer Vernunft hervorgebracht und selbst geistig sind, nicht unmittelbar, sondern wir bemächtigen uns ihrer nur im Rahmen der ursprünglichen Bedingungen unseres Geistes und nur, sofern wir durch Nachweisung der aus ihnen hervorgehenden objectiven und gesetzmässigen Natur unserer Auffassung derselben die letztere ihrer individuellen und zufälligen Beschaffenheit in kritischer Selbstbesinnung entkleidet haben. Dem Dogmatismus und Skepticismus gegenüber erscheint darum der Kriticismus im Rechte.

Diese drei Arten speculativer Anschauung bezeichnen ebenso viele Unterschiede der Methode. Aber nicht bloss diese letztere, auch die Differenz über den Ursprung unserer Erkenntniss, sowie die andere über den qualitativen Gehalt des in ihr erfassten fundamentalsten Seins begründen einen weiteren principiellen Gegensatz der philosophischen Systeme.

Was zuvörderst die Abweichung über die Quellen unserer Erkenntniss anlangt, so stammt nach dem Rationalismus alles Wissen aus der Vernunft, insonderheit aus dem Verstande und seinen reinen und in sich nothwendigen Begriffen. Die schärfste Zuspitzung erhält diese Theorie, indem sie nach mathematischer Exactheit strebend, eine von jeder zufälligen Anregung und jedem besonderen Vorkommen unabhängige Gültigkeit der Erkenntnisse lediglich in angeborenen Wahrheiten und Vorstellungen erblicken zu können glaubt. Ganz anders urtheilt der Empirismus. Im contradictorischen Gegensatze zu diesem nativistischen Rationalismus lässt er alle unsere Einsichten auf erworbenen, im Laufe der Erfahrung gewonnenen Vorstellungen beruhen. Freilich kann diese Erfahrung eine doppelte sein, indem diese Vorstellungen entweder auf den Eindrücken der Sinne oder auf den Thätigkeiten des Verstandes beruhen. Wer beide Wege als gleich wichtig anerkennt, ist schlechthin Empiriker, wer jedoch nur den ersteren als ursprünglichen Vorstellungsquell gelten lässt, Sensualist, während der, welcher diese Ansicht vom Verstande hat, Intellectualist genannt werden kann. Indess erscheint nur der Sensualist als reiner Empiriker, wie denn auch geschichtlich Locke's Anschauung, die Verstand und Sinne als gleichwerthige Grundlagen der Erfahrung ansah, zum Sensualismus in folgerechter Entwicklung geführt hat. Der Empiriker schlechthin aber, und vollends der Intellectualist, halten mit ihrer Spontaneität des Verstandes an einem so starken Reste ursprünglicher Seelenkraft fest, dass sie nolens volens doch wieder dem Rationalismus verfallen. Kant überwand nicht bloss die Einseitigkeiten des Sensualismus und Intellectualismus, sondern vor Allem auch den schärfsten und umfassendsten Gegensatz, welchen er in den Ansichten über den Ursprung der Erkenntnisse vorfand, nämlich den Gegensatz zwischen jenem nativistischen Rationalismus und dem so zu sagen psycho-historischen Empirismus, indem er ihn durch seinen **virtuellen** Apriorismus beseitigte. Er bewerkstelligte dies dadurch, dass er zuvörderst zugab, dass ohne Erfahrung keine streng wissenschaftliche und im eigentlichen Sinne theoretische Erkenntniss möglich sei. Ja er ging in

diesem Zugeständnisse sogar noch weiter; denn da der Inhalt solcher Erkenntniss stets auf Wahrnehmungen beruhe, die der Empfindung und sinnlichen Auffassung bedürfen, so ist er erstlich der Ueberzeugung, dass die Sinne ein unentbehrlicher Quell jedweder theoretischen Einsicht sind. Indess wir würden diese Sinneseindrücke nicht zu ordnen im Stande sein, noch sie als constanten Besitz dem Geiste einverleiben können, ohne dass in unserem Gemüthe gewisse Formen der reinen inneren Anschauung bereit lägen, und wir würden sie überdies nicht auf Gegenstände zu beziehen und in Urtheilen zu verwerthen vermögen, welche Aussagen über deren beständiges Wesen und gesetzmässigen Zusammenhang enthielten, falls es nicht ursprüngliche Bedingungen des Verstandes gäbe, die so etwas möglich machten. Darum ist auch ferner dem Intellectualismus zuzugestehen, dass der Verstand und die Reflexion eine unveräusserliche Grundlage der Erkenntniss ausmache.

Es gibt also freilich sowohl Functionen der Sinne als auch solche des Verstandes, ohne die kein Wissen möglich ist. Darin haben Intellectualismus und Sensualismus, darin eben deshalb auch der Empirismus Recht. Aber nicht in diesen Leistungen der Sinne und des Verstandes und, da letztere in der Hauptsache auch die Erfahrung bewirken, auch nicht in dieser ist der Schatz eines wahrhaften Wissens erschöpft. Denn weder die Sinne noch der Verstand könnten so functioniren, besässe der Geist nicht ursprüngliche Vermögen, die ihn dazu geschickt machten, den Erfahrungsstoff in so normaler Weise aufzunehmen und des Weiteren zu einem eigenthümlichen Besitze auf dieselbe Art zu verarbeiten. Dem Geiste wohnen daher zwar nicht durch die Geburt, aber doch mit der Geburt verliehene ursprüngliche Kräfte bei, d. h. Fähigkeiten, stets auf ganz dieselbe Weise sein beständiges ewiges Wesen in bestimmter Richtung auf besondere Anlässe zu bethätigen. Solche Fähigkeit zu constanten Veränderungen oder zur Erregbarkeit in bestimmter Richtung ist eine Grundkraft oder ein Vermögen. Der Nativismus ist im Unrecht, wenn er angeborene Ideen, Urtheile oder gar Erkenntnisse, die sämmtlich, worin dem Empirismus beizupflichten ist, der Vermittlung der Erfahrung bedürfen, annimmt; aber er ist im Recht,

wenn er die Seele nicht als tabula rasa, die (man weiss nicht von wem) mit Sinneseindrücken oder Verstandesbegriffen beschrieben werden soll, gelten lässt, sondern darauf besteht, einen von jedweder Erfahrung und ihren Zufälligkeiten unabhängigen und beständigen Kern des Geistes anzunehmen. Nur „angeboren" darf derselbe nicht sein, wenigstens nicht, was Kant sogar wörtlich abweist, als eine Art von subjectiver, „uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzter Anlage". Nicht eine fertige Anlage, sondern eine ursprüngliche, unerschöpfliche und wahrhaft schöpferische Grundkraft, ein geistiges Urvermögen ist in allem zu sehen, was Kant a priori nennt und als etwas, das dem Wesen und Quell nach von Erfahrung unabhängig ist, angesehen wissen will. Jene subjective fertige Anlage wäre ein individuell beschränkter und in bestimmten Zeitpunkten, hier in dem der Geburt, abgeschlossener Besitz; dieses apriorische Vermögen jedoch bedeutet ein geistiges Eigenthum, welches ein ewiges Sein und Werden darstellt, das mit nie versiegender Substanz und Kraft sich stets aus seinem unergründlichen Quell selbst erneut und dieses Wesen gegenüber Anderem bewährt. Nur weil solche Vermögen aus einem ewigen Sein und Leben stammen, können sie auch das Beständige im Dasein und in dem Wandel der Erscheinungen erfassen und in sie einbilden. Subjective Anlagen könnten nicht objective Bedeutung gewinnen, denn ihr Ursprung liegt in der Erfahrung; apriorische Vermögen können dies, denn ihr Ursprung liegt in der Ewigkeit; sie stammen von Ewigkeit her, wie sie wirksam sind in Ewigkeit hin. Sie sind „angeboren", insofern durch sie zugleich mit der Geburt sich das ewige Wesen des Geistes in eine besondere, einen Leib durchdringende seelische Individualität hineingesenkt hat. Aber auch solche nunmehr in der Seele enthaltene geistige Vermögen sind keine fertigen Anlagen und kein ruhender Besitz, sondern in unermüdlicher Lebendigkeit sprudelnde Quellen der Wahrheit. Kein Inhalt einer Erkenntniss ist also als ein vollendeter Besitz, derjenige der tiefsten und allgemeinsten Wahrheiten sogar am Wenigsten, von Haus aus in der Seele enthalten; nicht actuell, nur virtuell ist diese Träger ewiger Wahrheiten.

Von Platon's Ideen, von den mittelalterlichen Universalia ante rem, von des Cartesius' und der früheren Rationalisten ideae innatae, von des Leibniz' idées innées seines Systems praeformirter Begriffe gilt es in gleicher Weise, dass sie sämmtlich ein nativistisches und als solches actuelles Apriori darstellen; im Gegensatze zu allen diesen ist Kant's Apriori eine ursprüngliche Erwerbung oder ein **virtuelles** Apriori. In dieser Eigenschaft liegt seine specifische Differenz.

Gerade an diesem Punkte zeigt es sich aber, wie fruchtbar die Weite von Kant's philosophischem Umblick, die seltene Ausdehnung seines speculativen Horizontes werden sollte. Oder hätte er solche Versöhnung zwischen den Gegensätzen in Rücksicht der Anschauungen über den Ursprung der Erkenntniss herbeiführen können, wenn ihm nicht zu gleicher Zeit die Unterschiede derselben rücksichtlich der Methode und die Beziehung jener zu diesen deutlich vor Augen gestanden hätten? Beide Gesichtspunkte vereinigte er in seinem energischen Denken. Der Kriticismus konnte nur deshalb mit der Behauptung eines Rahmens für die Dinge, der sich in ursprünglichen Bedingungen des Geistes darstelle, hervortreten und auf solche als auf die Mittel zur Scheidung des Wesentlichen und Zufälligen in unserem Bewusstsein hinweisen, wenn er überdies durch Prüfung des Ursprungs der Erkenntnisse die Ueberzeugung eines aller Erfahrung vorausliegenden Wesens des Geistes gewonnen hatte, das doch nicht denselben Bedenken, wie der nativistische Rationalismus ausgesetzt war. Eben einen solchen Geistesbesitz entdeckte Kant in den aprioriischen Vermögen und in den mit ihnen zu behauptenden ursprünglichen Vernunftformen und Thatsachen des Bewusstseins.

Unser Geist enthält ihnen zufolge ursprüngliche Bedingungen des Bewusstseins, die jedoch nicht ein schlummernder und todter Besitz sind, sondern ein solcher, der erst im Besonderen zu Inhalt, Klarheit und Bestimmtheit gelangt, wenn er mit der Erfahrung ringt und auf Anlass derselben die Gesetze und Formen ausbildet, von denen beherrscht das an sich zerstreute und bei Absehen von dem geistigen Antheile in ihm zusammenhangslose Dasein der Erscheinungen sich zu dem Ganzen eines organischen Wissens stets mehr und rei-

cher entwickelt. Unser Geist ist mithin kein Spiegel der Dinge, sondern er ist der Schöpfer derselben, und noch dazu ist er dies sogar als Urheber eines solchen Rahmens für dieselben, der geeignet ist, auf Grund ursprünglicher und ewig gültiger Vernunftformen, die wir mittels apriorischer Vermögen erzeugen, ein Bild der objectiven und aller zufälligen Beschaffenheit entrückten Natur der Gegenstände einzuschliessen. Nicht nur der Inhalt des Verstandes und seines im Anschluss an die Sinneseindrücke gebildeten Materials wird durch solche Arbeit des Geistes zu einem Besitze von objectivem Werthe erhoben; nein, die gleiche Arbeit muss auch an dem Inhalte der Sinnlichkeit geschehen. Auch dies hat Kant gezeigt und darum die Energie des Geistes und seine Macht bis auf die Materie erstreckt, ohne freilich sie zu ignoriren oder gar weg zu decretiren. Allerdings ist bei ihm der Geist der letzteren noch nicht in genügender Weise Herr geworden. Denn Kant gebot der ursprünglichen Kraft seines Geistes Halt vor dem Inhalte der Sinnlichkeit. Nur die reinen Formen derselben sollte der Geist erzeugen, nicht den Inhalt. Nach dieser Seite hin führte die neuere Physiologie, indem sie auch an dem Inhalte der Empfindungen den geistigen Antheil nachwies, Kant's Unternehmen weiter.

Allein gerade hier zeigte es sich, wie sehr eine bisher noch nicht hervorgehobene weitere Forderung, die nach Kant an objective Erkenntniss zu stellen ist, übersehen und seine Lehre darum missverstanden wurde. Mit dem blossen Nachweise des geistigen Antheils, der ja an sich auch individuell und subjectiv sein kann, ist dem Apriorismus nicht genügt. Dieser erheischt, dass solcher Antheil unbedingten und allgemein gültigen Werth habe. Solchen erlangt derselbe erst, sofern sein Dasein zugleich als ein Fall und Beispiel erscheint, in welchem die Gesetzmässigkeit der nach den reinen Formen der Sinne und des Verstandes aufgefassten und auf rein vernünftige Weise streng zusammenhängenden Welt zum Ausdrucke kommt. Mit einem Worte: Die apriorische Geistesarbeit ist mannigfaltig, aber nicht isolirt. Der Geist gewinnt objective Ergebnisse nur alsdann, wenn die apriorischen Bedingungen der Sinne, des Verstandes und der Vernunft, um

nur die wichtigsten zu nennen, in Bezug auf ein bestimmtes Object oder einen Kreis solcher Objecte zugleich oder doch auf sich ergänzende Weise functioniren und in klarer Selbstbesinnung das ewig gültige Wesen der Erscheinungen und ihren ebenso gültigen Zusammenhang mit Anderem zum Bewusstsein bringen.

In der neueren Philosophie untersuchte Baco zuerst die Erkenntniss. Sie war ihm ein Hebel, der von allem angesetzten Staube durch Befreiung von Vorurtheilen und durch innige, mittels inductiver Methode zu bewirkende Hingabe an die Natur der Dinge gereinigt werden müsse, während Cartesius dasselbe durch den Hinweis auf die Selbstgewissheit des reinen Denkens zu erreichen hoffte. Locke steigerte diese Tendenz zur erkenntnisstheoretischen Betrachtung, indem er den Hebel nicht mehr als ein fertiges Werkzeug gelten liess, sondern seine Entstehung untersuchte, um durch Darlegung seines Ursprungs das innere Wesen desselben zu enthüllen und nach diesem seine Leistungsfähigkeit zu bestimmen. Allein weder des fertigen, noch des entstehenden Hebels Natur zu ergründen, genügte Kant; dieser erforscht vielmehr die Grundkraft, welche die Entstehung und Erzeugung eines solchen Hebels der Gewissheit, wie wir ihn an der echten, unbedingt allgemeinen und streng nothwendigen Erkenntniss besitzen, ermöglicht. Baco lehrt den Hebel der letzteren sauber und geschickt anzusetzen, Locke beschreibt die besonderen Thatsachen des Seelenlebens, aus denen jener sich zusammensetzt, Kant allein die Vernunftgründe, die letzteres erklären. Schon Baco und Locke und nicht minder Cartesius, sowie Leibniz, der in dieser Hinsicht die letzteren beiden zu vermitteln sucht, wollen erkenntnisstheoretisch verfahren, jedoch erst bei Kant tritt mit jenem fundamental-kritischen Gesichtspunkte die positive und in sich selbst ruhende Methode solchen Verfahrens rein und voll hervor. Bei Baco und Cartesius herrscht Methodologie, welche bei jenem empiristisch, bei diesem rationalistisch erscheint, bei Locke empirische, bei Leibniz rationale Psychologie in den erkenntnisstheoretischen Forschungen, bei Kant eine alle diese Momente umfassende positive Kritik und echte Erkenntnisstheorie.

Es erübrigt, Kant's Stellung zu der Auffassung des qualitativen Gehaltes des fundamentalen Seins zu bezeichnen. Spiritualismus und Materialismus waren in dieser Hinsicht die schärfsten Gegensätze vor ihm. Dem ersteren zufolge ist das wahre Sein lediglich von übersinnlicher Beschaffenheit, nach letzterem ist es nur sinnlich. Nach Kant jedoch wissen wir auf streng theoretischem Wege von keinem Sein, das nicht zugleich vorgestellt und darum wenigstens mit einem Antheile des Geistigen ausgestattet wäre, ebensowenig jedoch von einem Inhalte, der nicht sinnlich aufgefasst werden müsste. So combinirt sich hier wiederum der Gesichtspunkt der Methode und des Ursprungs mit dem der Stellung zum qualitativen Gehalte. Das Ergebniss davon ist der **transscendentale Idealismus.** Durch ihn wird vor Allem Spiritualismus und Materialismus versöhnt. Denn alles gewusste Sein ist als solches stets geistig, wie jener mit Recht behauptet, aber darum noch nicht nur geistig, worin eben derselbe sich täuscht. Vielmehr, da alles theoretische und strenge Wissen an den doppelten Quell der sinnlichen Anschauung und des begreifenden Verstandes gewiesen ist, so kann der Inhalt desselben im Hinblick auf den ersteren niemals anders als zugleich von materieller Beschaffenheit gedacht werden. Wer blosse Vorstellungen und die rein geistigen Bedingungen derselben als seiend setzen wollte, würde in den absoluten oder transscendenten Idealismus verfallen. Wer umgekehrt glauben sollte, die Dinge, auch wenn sie als blosse Sinnengegenstände aufgefasst würden, für ein von uns unabhängiges materielles Sein ansehen zu können, würde sich des Fehlers des crassesten Realismus oder Materialismus schuldig machen. Der transscendentale Idealismus hingegen hält die rechte Mitte zwischen beiden Extremen. Er hält fest an der Idealität alles von uns mit theoretischer Gewissheit aufgefassten Seins, sofern er von ihm, als einem solchen, so wenig im Stande ist, den geistigen Antheil auszuscheiden, dass vielmehr lediglich von dieser Seite her ihm der Zugang zu dem unbedingten und objectiven Werthe seiner Einsichten gesichert erscheint; indessen hütet sich dieser Idealismus, irgendwo über die Grenzen unseres Bewusstseins hinauszugehen und irgend einen

für den wissenschaftlichen Gebrauch desselben unerlässlichen Bestandtheil ausser Acht zu lassen. Darum muss jeder in solchem gewonnene Inhalt eine Beziehung zur Erfahrung und Sinnlichkeit haben. Dieser Idealismus bleibt zwar nicht bei der Erfahrung stehen, sondern erhebt sich über sie, jedoch nur so, dass er die beständigen, dem Wesen nach von ihr unabhängigen und doch ihr selbst zu Grunde liegenden Vernunftbedingungen feststellt. Sein Verfahren ist nur transscendental, d. h. über die zufällige und individuelle Erfahrung nach Art eines über sie hinausstrebenden Wissens sich erhebend, aber nicht transscendent oder die Erfahrung überfliegend. Das Complement dieses transscendentalen Idealismus ist daher ein empirischer Realismus, ein Realismus, der die objective Gültigkeit der idealen Vernunftformen durch Bewährung derselben in der Erfahrung mittels Einschränkung und Beziehung der apriorischen Vernunftthatsachen auf den Inhalt derselben fordert. Wie daher dieser Idealismus mit empirischem Realismus vereinbar ist, so erscheint er insonderheit ganz unverträglich mit dem empirischen und noch mehr mit dem mystischen Idealismus. Jener irrt, weil er, wie bei Cartesius, einen einseitig aufgefassten Erfahrungsinhalt, den des reinen Denkens zum absoluten Sein erhebt, dieser, weil er (wie bei Berkeley) eben denselben mit letzterem auf wunderbare Weise verschmilzt. Auch diesen vor Kant dagewesenen Formen des Idealismus tritt die kritische Lehre als eine neue, von höherem Gesichtspunkte aus gewonnene Weltanschauung gegenüber. —

Es ist hiernach nicht nur eine leere Redensart, sondern eine begründete Ueberzeugung, wenn man in Kant's Lehre eine Ueberwindung und Versöhnung der früheren principiellen Gegensätze philosophischer Systeme erblickt. Und dass dieselbe nicht bloss die Folge eines seichten Eklecticismus war, der willkürlich das ihm Zusagende aus anderen Lehren sich aneignet, sondern das Ergebniss einer tiefer gehenden Methode, in welcher innerlich jene Gegensätze ausgesöhnt und zu sich ergänzenden Momenten eines umfassenderen Ganzen herabgestimmt sind, das beweist vor Allem der Umstand, dass noch niemals vorher in gleicher Weise und mit klarem

Bewusstsein auf die Methode, den Ursprung und den qualitativen Fundamentalgehalt der Erkenntniss zugleich Rücksicht genommen war.

Eben dies ist auch der Grund, weshalb durch Kant's Lehre eine weitere Verständigung über die Anforderungen des praktischen und ästhetischen Vermögens herbeigeführt wurde. Kant wurde auch in dieser Beziehung der Urheber und Verkünder neuer und versöhnender Gesichtspunkte; indess den Nachweis davon im Besonderen zu führen, muss ich mir für eine andere Gelegenheit aufsparen, da er über den Zweck dieses Aufsatzes hinausgeht.

Bonn. J. Witte.

Zum Gedächtniss H. Lotze's.

Der Forscher und Denker, dessen Gedächtniss diese Zeilen gewidmet sind, pflegte im mündlichen Verkehr, in welchem über 11 Jahre als College und Fachgenosse mit ihm zu stehen der Unterzeichnete das Glück hatte, öfter zu äussern: „Wenn ich Jemandes Lob annehme, so gestehe ich ihm damit eigentlich auch die Berechtigung zu, mich zu tadeln." Durch diese Wendung wollte er Beides ablehnen. Ich glaube daher am ehesten noch im Geiste des Verewigten zu verfahren, wenn ich mich bei dem, was ich über ihn sagen möchte, auf den formalen Standpunkt stelle, den er selber sich wählte, so oft er in Sachen philosophischer Berufungen um seinen Beirath angegangen wurde. Da argumentirte er: „Eine inhaltlich anerkannte Philosophie, zu welcher zu gehören man von Jedem, der auf den Namen eines Philosophen Anspruch macht, von Rechtswegen fordern könnte, gibt es noch nicht; es kann sich also blos darum handeln, mit welchem Vorrath von Kenntnissen, mit wie viel Talent und wie viel Fleiss hat sich Jemand der Bearbeitung derjenigen Aufgaben gewidmet, welche mit ziemlicher Uebereinstimmung zu allen Zeiten als philosophische sind angesehen worden." Ferner werde ich mich möglichst der Kürze befleissigen; ich darf von den Lesern der Monatshefte voraussetzen, dass sie nicht nur mit der Philosophie Lotze's vertraut, sondern dass sie auch mit den Umständen seines Lebensganges bekannt sind, soweit sie für seine Philosophie von Belang sein mögen. Dagegen sei es verstattet, von meiner persönlichen Bekanntschaft aus hier und da Züge einzuflechten, welche geeignet sind, eine Beleuchtung auf die philosophische Art des Mannes zu werfen.

Melanchthon soll gegen sein Lebensende geäussert haben: „Ich hinterlasse diese Welt über einige Punkte aufgeklärter, als ich sie gefunden

habe." So bescheiden diese Worte sind, so enthalten sie doch das Höchste, was ein grosser theoretisch wirkender Geist der Mit- und Nachwelt zu leisten im Stande ist. Ich trage kein Bedenken, Lotze unter diese grossen Geister zu zählen, durch die und nach denen manches anders ist, als es vor ihnen war. Zwar auf den Inhalt der Philosophie bezieht sich diese Neuerung nicht, wie er selbst ausgesprochen, wohl aber hat er für immer zum Bewusstsein gebracht, dass aller Idealismus, für so wahr und hoch er sich halten mag, in der Wissenschaft leer und unfruchtbar ist, wenn er nicht vermag sich damit zu durchdringen, dass es in der Welt ein Reich allgemeiner Gesetze gibt und dass diese selbst ihre Träger an einem Reich concreter Einzelrealitäten haben. Allgemeine Gesetze, wirkende Ursachen, höchste Zwecke, — diese drei Gedanken müssen nach ihm in einer idealistischen Philosophie sich so durchdringen, dass zwar die Zwecke das Leitende und das Ziel des Weltlaufs sind, aber die Mittel ihrer Verwirklichung, und zwar die sehr genau zu erforschenden Mittel, jene beiden ersten bilden. Es ist nicht so, dass Lotze diese Forderungen blos aufgestellt hätte, sondern er hat sie zu verwirklichen versucht, besonders für das Gebiet, welches ihm solcher Ausführungen am bedürftigsten erschien, das Gebiet des organischen Lebens. Das sind die Leistungen, wie sie vorliegen in der „Allgemeinen Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften, 1. Auflage 1842, 2. Auflage 1848, in den Abhandlungen über Leben, Lebenskraft 1843, Instinct 1844, Seele und Seelenleben 1846, alle drei in dem Handwörterbuch der Physiologie, herausgegeben von R. Wagner, in der Allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens 1851, in der Medicinischen Psychologie oder Physiologie der Seele 1852." Diese seine Leistungen sind die beste Schulung, die es gibt und lange geben wird für alle Diejenigen, welche sich zur Bearbeitung philosophischer Aufgaben verwandter Art tüchtig machen wollen, und studirt, wiederholt studirt müssen sie von Allen werden, welche überhaupt Philosophie fachmässig zu treiben die ernsthafte Neigung haben. Es ist ganz gleichgültig dabei, ob nach dem Standpunkt der biologischen Wissenschaften von heute inhaltlich alles dort Gelehrte noch so kann aufrecht erhalten werden, es handelt sich lediglich um die formelle Art der wissenschaftlichen Tendenz und Bearbeitung; diese wird stets ein Muster und zugleich eine weckende Kraft für ähnliche Arbeiten bleiben. Dazu kommt hier noch ein Anderes, was Lotze selbst stets hervorgehoben hat. So sehr ihm bei diesen Arbeiten auch seine höchsten idealistischen Ueberzeugungen immer vorschwebten, so hat er doch im Detail sie zurückgestellt, wo sich aus ihnen Deductionen weder zur Zeit, noch überhaupt machen liessen, und hat gleichsam mittlere Anknüpfungspunkte der Forschung und Erklärung gesucht, welche für sich oder selbst vorläufig könnten festgestellt werden, ohne sich sofort mit den höchsten Principien zu befassen. Diese Methode, welche die philosophische Detailforschung noch lange wird brauchen müssen, hat er zum lebhaftesten Bewusstsein gebracht nicht nur durch die Beispiele, die er davon gegeben, sondern auch durch ihre eifrige Befürwortung gegenüber der Gering-

schätzung, welcher dem Idealismus alter Art bezüglich solcher Arbeiten eigen war. Meine Ansicht ist nicht, dass nun, da und nachdem diese herrlichen Arbeiten Lotze's da sind, alle Welt, die überhaupt philosophirt, die Methode derselben bereits beherzigt hätte, im Gegentheil, man kann finden, dass sie vielfach recht wenig beherzigt ist, ja dass diese Arbeiten mit Ausnahme etwa der Medicinischen Psychologie mehr als blos naturwissenschaftliche denn als philosophische gelten, wie es denn eine Zeit in Lotze's Leben soll gegeben haben, wo die Philosophen von ihm sagten: „er ist ein grosser Physiologe", und die Naturforscher: „er ist ein grosser Philosoph". Dieses gegenseitige Zuschieben beweist eben, dass etwas Neues und Eigenthümliches an dem Manne war, welches sich mit den angewöhnten Canones gelehrter Beurtheilung nicht sofort vertrug. Aber diese Arbeiten von Lotze sind einmal da und werden je länger desto mehr — das wollen wir zum Heil der Philosophie mindestens hoffen — gerade bei solchen, welche sich zum eigenen Philosophiren auszubilden Neigung haben, die Grundlagen ihrer Studien über diese Gegenstände bilden. Aber auch von solchen müssen diese Arbeiten gekannt werden, welche etwa Lust hätten, das, was Lotze in jenen Arbeiten erstrebt hat, nunmehr als einen sicheren Erwerb des allgemeinen wissenschaftlichen Bewusstseins zu betrachten und sich mehr des Mannes späteren Arbeiten mit ihrem Studium zuzuwenden. Gerade für diese späteren Arbeiten enthalten aber auch jene früheren, abgesehen von ihrer methodologischen Ausbildungskraft, sehr interessante Beiträge. Nicht nur in mancherlei Wendungen und immer neuen Ansätzen kommen die letzten metaphysischen Hauptgedanken Lotze's darin vor, oft wo man es kaum suchen würde, sondern über Gefühle z. B. und körperliche Grundlagen und Anregungen des Seelenlebens hat er zum Theil ausführlicher darin gehandelt als später. Sehr erwünscht wäre es, wenn die Verlagshandlung bald daran dächte, eine Gesammtausgabe der Werke Lotze's zu beginnen. Jetzt steht gerade dem Studium jener älteren Arbeiten vielfach die Schwierigkeit ihrer Beschaffung im Wege. In diese Gesammtausgabe müssten aber auch die Recensionen Lotze's aufgenommen werden; gerade in Recensionen drückt sich oft, hervorgerufen durch die besondere Gelegenheit, sehr lebhaft aus, worauf ein Schriftsteller positiv und negativ Bedeutung legt.

Wenn Lotze in seinen Schriften über das organische und organisch-seelische Leben seine letzten metaphysischen Ansichten mehr gelegentlich und mehr hinweisend auf sie, als auf einen Abschluss und eine Forderung der vollständigen Wissenschaft, hingestellt hat, so ist es auffallend, dass er sich dabei so wenig auf seine Metaphysik vom Jahre 1841 und die damit innerlich verbundene Logik von 1843 berufen hat. Es hängt das wohl damit zusammen, dass er nach mündlichen Erklärungen zwar inhaltlich alle Hauptgedanken dieser Schriften nach wie vor festhielt, aber die Form derselben, bei der er glaubte besonders in der Metaphysik noch etwas unter Hegelschem Einfluss gestanden zu haben, preisgab. Es wäre eine interessante Aufgabe, diese Erstlingsschriften mit der späteren Bearbeitung der Logik und Metaphysik im System der Philosophie nach

Form und Inhalt zu vergleichen und die Gründe der Aenderungen aufzusuchen, so weit sie angedeutet sind oder sich errathen lassen. Hier ist ein sehr fruchtbarer und inhaltreicher Stoff für mancherlei philosophische Abhandlungen. Die metaphysische Grundüberzeugung Lotze's war von Anfang an bekanntlich die, wie er sie, gleichsam ihre Genesis in ihm selbst andeutend, Metaphysik von 1841, S. 6 ausgedrückt hat: „In der glorreichen innerlichen Welt jugendlicher Phantasien kommt es zum Bewusstsein, dass über den gewöhnlichen Gedankenlauf hinaus noch ein anderer wesenhafter Inhalt liegt, der als das einzig Werthvolle und wahrhaft Wirkliche mit aller Kraft des Geistes erfasst wird. Ihm wird es zugeschrieben, weder selbst eine einzelne Erscheinung zu sein, noch der Begrenztheit und Vergänglichkeit des Endlichen zu unterliegen; als das wahrhaft Wirkliche, das, was in allem Erscheinenden das Seiende ist, kann es nicht ein nur unwirklicher Gedanke des Geistes sein, sondern besitzt im höchsten Maass jene übergreifende Gültigkeit, auch ausserhalb des denkenden Geistes das an und für sich Seiende zu sein." Von da aus wird die Aufgabe der Philosophie S. 8 so bezeichnet: „Den Inhalt jener Begeisterung können wir nicht aufgeben; und wenn vorher die Philosophie als ein harmloses Spiel erschien, das als Möglichkeit in einem Verhältniss des Geistes begründet, der begünstigenden Einflüsse zur Entfaltung wartete, so ist diese Pflicht, das, was wir für das Höchste halten, gegen die Veränderlichkeit unseres eigenen Gemüthes zu schützen, die Nothwendigkeit, welche gebietet, aus der Ahnung an eine Arbeit des Erkennens, aus der individuellen Meinung in das allen Individuen gemeinsame Gebiet des Denkens überzugehen." Das Gemeinsame im Begriff dieses wahrhaft Seienden ist nach S. 13 „das sittliche Gewicht, das auf ihn gelegt wird". „Die Apodikticität des Daseins kann nur dem Guten zugestanden werden" (S. 324). Das Verhältniss der Welt zu diesem Princip wird S. 325 so angesetzt: „Um die Begriffe der Gründe, der Ursache und des Zweckes gruppirt sich der Zusammenhang der Dinge, Materie, Kraft und sinnliche Erscheinung sind die Spitzen der kosmologischen Betrachtung; lauter Begriffe, welche den Zusammenhang der Bewegung aus dem noch unerfüllten in den erfüllten Zweck festhalten. Dieses Uebergehen aus dem vorausgesetzten Wesen durch die Erscheinung zu dem erfüllten Wesen ist die Seele der Metaphysik, alles hängt daran, dass ein Sollendes da sei, das dieses Spiel der Gedanken in Bewegung setze." Von derselben Eigenthümlichkeit seines Idealismus ist die Logik von 1843 durchzogen. „So gewiss, heisst es S. 7, als die letzte, faktische Nothwendigkeit nur dem mit Befriedigung zugeschrieben werden kann, was um seines Werthes für den moralischen Geist willen eine unbedingte Bejahung fordert und zu ertragen fähig ist, so gewiss muss als das letzte Ziel der Philosophie gelten, auch die Formen der Logik und ihre Gesetze nicht als bloss thatsächlich vorhandene Naturnothwendigkeiten des Geistes, sondern als Erscheinungen aufzufassen, die von einer anderen höheren Wurzel ausgehen und wesentlich dieser ihre Nothwendigkeit verdanken." S. 9: „So wie der Anfang der Metaphysik, so liegt auch der der Logik in der Ethik, und zwar durch das

Mittelglied der Metaphysik selber." Diesen Standpunkt, dass das Gute das eigentliche Erklärungs- und Bewirkungsprincip der Welt und aller ihrer allgemeinen Gesetze und concreten Seinsweisen sei, hat Lotze stets festgehalten. Schon aus der Art, wie er in den angeführten Stellen der Metaphysik von 1841 S. 6, 8, 13 den Ansatz von Inhalt und Aufgabe der Metaphysik macht, tritt lebhaft entgegen, dass wir es hier nicht mit einem kalten, schematisch-ruhigen Denken zu thun haben, sondern mit einem persönlichen Lebensgefühl, welches weiss, dass man versucht sein könnte, es auch anders zu deuten, an dessen Festhaltung und Durchführung in einem System allgemeiner Gedanken aber alle Kraft des Geistes und Herzens soll gesetzt werden. Das ist der persönliche Reiz Lotze'scher Metaphysik, welcher sich durch alle Schriften des Mannes hindurchzieht, ein Zauber, den man vielleicht nur noch bei Plato so lebhaft empfindet. Wie hat er auch in allen seinen naturphilosophischen Schriften sich bemüht, diesen Grundgedanken mindestens als Richtungs- und Zielpunkten der Forschung immer neue und deutlichere Wendungen zu geben! was hat er besonders auch unermüdlich den Begriff der Sittlichkeit und des Werthes immer wieder reicher bestimmt! Sehr charakteristische Ausführungen hierüber enthält die Abhandlung über den Begriff der Schönheit in den „Göttinger Studien" von 1845; Lotze hat ja überhaupt sich stets bemüht, die Aesthetik mit dem Begriff des Guten in innere Verbindung zu setzen. Jedoch geben die Arbeiten nach der ersten Metaphysik bis zum Mikrokosmus nur Bruchstücke und kurze Aufweisungen seiner idealistischen Ueberzeugungen. Der „Mikrokosmus" selbst ist beiden Grundtendenzen Lotze's gewidmet; er fusst in ihm ganz auf seinen früheren Arbeiten, welche der mechanischen Auffassung auch der organischen Natur und der allgemeinen Gesetzlichkeit alles Wirkens gewidmet sind, aber ausgeführt soll nunmehr im Einzelnen werden, dass alles das den Bedürfnissen des Gemüthes und der unbefangenen Auffassung keinen Eintrag thue, wie sie in Religion und Poesie, überhaupt in den ästhetisch-ethischen Momenten des Lebens sich stets Ausdruck gegeben. Das Neuhinzugekommene im Mikrokosmus war nach Lotze's eigener Erklärung (Streitschriften S. 15) die Philosophie der Geschichte als die nothwendige Ergänzung der Psychologie. Dieser Versuch einer Anthropologie sollte „die ganze Bedeutung des menschlichen Daseins aus der vereinigten Betrachtung des individuellen Lebens und der Culturgeschichte unseres Geschlechtes zu erforschen suchen." Diese drei Bände haben Lotze's Ansichten ganz besonders in weitere Kreise eingeführt, sie haben ihm eine Gemeinde gewonnen in Deutschland nicht nur, sondern in Europa und weit über seine Grenzen hinaus. Wenn dies Buch so schriftstellerisch sein Hauptwerk ist, so ist es philosophisch, ganz nach dem formalen Maassstab beurtheilt, den wir überhaupt allein anlegen, nicht sein Hauptwerk und wollte es nicht sein. In den naturwissenschaftlichen und psychologischen Partien beruht es zum grossen Theil auf den früheren Schriften und gibt oft nur kurz wieder, was dort in ausführlicher und eindringender Untersuchung zu finden ist. Ueber die philosophische Behandlung hat er sich selbst im Eingang

des letzten neunten Buches so ausgesprochen, Bd. 3 S. 456 (1. Aufl.): „Ueberall habe ich mich bemüht, den theils verschwiegenen, theils nur in einzelnen Andeutungen hervorbrechenden Vorurtheilen nachzugehen, welche aus ästhetischen Interessen des Gefühls und anderen Bedürfnissen des Gemüths entsprungen, die wahren Wurzeln sind, mit denen die verschiedensten Meinungen in unserem Geiste haften. Nur geringer Gebrauch konnte deshalb von philosophischen Begriffen und Grundsätzen gemacht werden, welche grossentheils erst zu späterer dialektischer Begründung, Vertheidigung oder Widerlegung solcher Vorurtheile zugeschärft, den eigentlichen lebendigen Werth derselben für das menschliche Herz wenig mehr erkennen lassen." Damit nun der Zusammenhang seiner Ansichten hervortrete, hat er das neunte Buch hinzugefügt, welches eine möglichst gedrängte und doch für gebildete und philosophisch interessirte Kreise verständliche Metaphysik geben sollte. Gerade über die Schwerverständlichkeit dieses letzten Buches habe ich indess vielfach von Männern klagen hören, welche ganz im Gedankenkreis des Mikrokosmus lebten. Dieselben haben auch geäussert: da Lotze in diesem Werk fast nie citire, auch sich selbst nicht, so fehlten ihnen oft die genauen Beziehungspunkte mancher kritisirten oder überhaupt herbeigezogenen Ansichten. Es wäre darum Vielen dankenswerth, wenn eine kundige Hand kurze Erläuterungen zu dem Werk liefern wollte, welche etwa die Stellen der eigenen früheren Schriften Lotze's bezeichneten, auf denen die Darstellung ruht, die Männer nennten, welche an bestimmten Stellen bekämpft oder benutzt werden, und deren Lehren, so wie sie sie selbst vorgetragen haben, kurz hinstellten. Gerade das letzte Buch, welches so vielfach an Herbart polemisch abläuft — ein Verfahren, das, wie ich glaube, aus naheliegenden inneren Gründen Lotze früh hier gehabt hat —, würde dadurch ein Licht gewinnen, das sich selbst anzuzünden eine sehr ausgebreitete Vertrautheit mit Philosophie erfordert. Selbst der Versuch einer schulmässig kurzen Formulirung der Lotze'schen Thesen und Gründe für dieselben durch den ganzen Mikrokosmus würde mindestens das sehr Eigenthümliche der Denkweise des Mannes in ein helles Licht zu stellen geeignet sein. Durch einen solchen Commentar würde sich auch hervorheben, was völlig neu hinzugekommen ist in dem Buche. Nach Lotze selbst sind es die geschichtsphilosophischen Ansichten, — sehr interessant, aber etwas kurz dafür, dass man sich bei ihnen nicht auf so durchgearbeitete Voruntersuchungen zurückbeziehen kann, wie bei den naturphilosophischen, psychologischen, logischen und metaphysischen Partien. Selbst in grosse, d. h. durch grosse Zahlen und grosse Eigenthümlichkeiten getragene Gruppen der Menschheit hat hierbei Lotze sich weniger zu versetzen gewusst. Er deutet das mehrfach an. S. 136 Bd. 3 heisst es: „Manches Gut der Erkenntniss, der Ordnung und der Lebensschönheit haben gewiss schon die grossen Culturkreise Asiens entwickelt, aber mit jenem hellen frischen köstlichen Wachen des ganzen Geistes, das wir nachempfinden können, hat die Menschheit doch erst im griechischen Volke die Augen voll gegen die Welt und gegen den Himmel aufgeschlagen," und S. 147: „Unter den theokratisch geordneten Völkern

des Orients erscheinen uns die Hebräer wie Nüchterne unter Trunkenen; dem Alterthum freilich dünkten sie die Träumer unter den Wachenden zu sein."

Es ist ein grosses Zeichen davon, wie hoch und ernst Lotze seine philosophischen Ziele sich selbst stets gesteckt hat, dass er durch den Erfolg des Mikrokosmus nicht dahin geführt wurde, sich bei ihm zu beruhigen, sondern mit jugendlichem Eifer mitten unter den neuen Auflagen desselben sich daran begab, ein ganzes System der Philosophie, freilich in einem gemässigteren Sinne, als man dies Wort einst verstanden hatte, mit aller Strenge und in nöthiger Ausführlichkeit zu geben. So lebhaft er daran arbeitete, so ging es nach ihm selbst langsam damit vorwärts. Er äusserte in der Zeit öfter: „Man müsse recht viel Bücher vor dem fünfzigsten Jahre schreiben, denn dann sehe man Manches noch als einen wohl zu überspringenden Graben an, was Einem mit zunehmendem Alter sich zu einer Kluft erweitere, über die man ein Hinüberkommen nicht absehe." Erschienen sind von diesem „System der Philosophie" die „Logik, drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, die Metaphysik, drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie"; die Logik bereits in zweiter Auflage, welche erweitert ist durch einen Abschnitt über den logischen Calcül. Es sind das Werke, die wieder von rein formalem Standpunkt aus und gleichgültig, ob man ihnen inhaltlich viel oder wenig oder gar nicht zustimmt, ein Hauptstudium aller sein werden, welche sich mit irgend einer der obigen Wissenschaften selbstständig abgeben oder abzugeben gedenken; unzweifelhaft aber hat ihnen der Mikrokosmus auch in den gelehrten Kreisen überhaupt Bahn gemacht. Eine Fülle der Kenntnisse, des Scharfsinns und der Eigenthümlichkeit ist in ihnen, wie sie in der Geschichte der Philosophie selbst bei ihren Heroen selten vereinigt gewesen ist. Um so bedauerlicher wäre es, wenn das Werk unvollendet bliebe, wie es zur Zeit noch ist. Es fehlt der dritte Band, welcher die Hauptpunkte der praktischen Philosophie, der Aesthetik und der Religionsphilosophie enthalten sollte mit Eingehen nur auf einzelnes wichtigere Detail, etwa in der Art, wie es der zweite Band bei der Psychologie gemacht hatte. Das gänzliche Ausfallen dieses Theils wäre darum so bedauerlich, weil gewisse Grundgedanken, von denen Lotze in den beiden ersten Theilen bereits grossen Gebrauch gemacht hat, erst dort ihre principielle Ausführung finden sollten: so die teleologische Voraussetzung, so die Lehre, dass der Eine Weltgrund, welchen die Metaphysik wegen der Wechselwirkung als denknothwendig forderte, persönlicher Geist sei. Ich weiss nicht, ob sich vorbereitende Ausarbeitungen zu dem letzten Band im Nachlass gefunden haben, und muss es eher bezweifeln. Sollte es nicht der Fall sein, so würde es sich fragen: kann man nicht die Lücke irgendwie ausfüllen? Aus dem Mikrokosmus kann man das nicht. Man vergleiche nur die jetzige Metaphysik und Naturphilosophie mit den entsprechenden Ausführungen des Mikrokosmus, es ist der Unterschied einer schulmässigen Behandlung von einer gleichsam mehr freien und sich, wo es nur geht, an das gewöhnliche Bewusstsein anlehnenden Erörterung. Lotze wollte gerade, was im Mikrokosmus viel-

fach mehr als freie Annahme erschien, auch möglichst als Denknothwendigkeit aufzeigen, d. h. als eine Annahme jedes Denkens, sobald es nur sich über sich selbst genügend zu verständigen versucht. Am ehesten möchte noch der ausfallende Abschnitt über Aesthetik aus der „Geschichte der Aesthetik in Deutschland", München 1868, zu ergänzen sein und aus den zwei Abhandlungen in den Göttinger Studien von 1845 und 1847. Das Hauptinteresse jener „Geschichte der Aesthetik" ist ja gerade, dass man Lotze's eigene ästhetische Ansichten daraus kennen lernt. Dagegen müsste man meines Erachtens für die Moral, mindestens in den fundamentalen Fragen, — das Detail und die Ueberführung der sittlichen Ideen ins Leben wollte Lotze nach Aeusserungen an Andere der Kirche und den Geistlichen überlassen —, und für die Religionsphilosophie auf die gehaltenen Vorlesungen zurückgehen. Es würde nicht genügen, die resumirenden Dictate der Hauptgedanken drucken zu lassen, welche Lotze nach voraufgegangener mündlicher Erörterung jedesmal zu geben pflegte, sondern man müsste sich umsehen, eventuell durch Aufrufe in den Zeitungen, ob nicht in dem letzten Jahrzehnt ein oder der andere Zuhörer die ganzen Vorlesungen stenographirt hat. Aus verschiedenen Semestern könnte man dann ein Buch zusammenstellen, welches zwar ähnlich aussehen würde, wie manche Bände von Hegel und Schleiermacher, aber wahrscheinlich einen guten Einblick in die letzte Fassung verschaffte, wie sie Lotze selbst etwa inhaltlich würde gegeben haben. Warum aber bei ihm gerade auf Moral und Religionsphilosophie soviel ankommt, liegt von Anfang an aus seiner ganzen Tendenz zu Tage. Das ist ja eben das Eigenthümlichste an ihm, dass ihm die Welt der Werthe, insbesondere der sittlichen, das Bestimmende für die Welt der allgemeinen Gesetze und ihrer concreten Beziehungspunkte war, und dass ihm die Welt der Werthe selbst galt als der Inhalt eines persönlichen Geistes, der alle andere Realität in sich enthält als seine lebendigen modi oder wie man es ausdrücken mag. Sollte es gar nicht möglich sein, direct oder indirect letzte Ausarbeitungen Lotze's hierüber als einen dritten Band des Systems der Philosophie zu erhalten, so würde ich vorschlagen, mindestens alle Stellen der früheren Werke zu sammeln, wo er oft mehr gelegentlich und selbst blos in Andeutungen hinweisend oder abschliessend Werthbestimmungen bespricht und seine religiösen, d. h. philosophisch-religiösen Ansichten bekennt. Mindestens hat man dann alle seine hierher gehörigen Aeusserungen zusammen, und ich glaube, man wird überrascht sein über das Interessante und Anregende schon dieser blossen Zusammenstellung. Das gehört ja mit zu Lotze's Eigenthümlichkeit, dass das, was sonst Religion und Poesie Besonderes an sich haben, das Gefühl geistiger persönlicher Lebendigkeit zum Eins und Alles der Welt zu machen, Lotze zum Ausgangs- und Zielpunkt aller Philosophie macht. Dadurch unterscheidet er sich von den Standpunkten, welche Poesie und Religion zwar schätzen als das Höchste in sich tragend, aber in einer inadäquaten Form, während das Wissen, das sie selbst vom Höchsten geben, gerade die Lebendigkeit und Persönlichkeit entbehrt, welche Lotze dem Höchsten zueignen möchte. Es tritt

aber in jenen Ausführungen auch die formelle Eigenthümlichkeit hervor, um derenwillen er so bildend ist für das eigene Denken, so anregend bleibt für Jeden, der selbst untersucht, dass er nämlich keine verschwiegenen und versteckten Voraussetzungen macht, sondern sie alle heraussagt, auch wo er sich nicht mehr getraut, sie denen, die sie etwa nicht anerkennen möchten, mindestens indirect plausibel zu machen. Es ist ja in aller Philosophie nicht die logische Verknüpfung die Hauptsache, sondern die letzten Wahrheiten, welche bei der systematischen Verknüpfung benutzt werden. Diese letzten, nicht mehr beweisbaren, d. h. nicht mehr aus anderen Urtheilen ableitbaren, Wahrheiten sind es und ihre Gültigkeit oder Nichtgültigkeit, auf die es ankommt. Während nun diese letzten Voraussetzungen bei manchen Philosophen so tief verborgen liegen, dass es oft eine förmliche Nachgrabung erfordert sie blosszulegen, rückt sie Lotze stets in das hellste Licht mindestens des persönlichen Bekenntnisses, und wo er sie nicht stets anerkannt findet, sucht er die eventuellen Hindernisse, die ihrem Hervortreten im Gemüthe des Einzelnen entgegenzustehen scheinen, zu beseitigen. Merkwürdig war, dass er eine Besprechung von Principien im mündlichen Verkehr gern abgelehnt hat und zwar, wie mir versichert worden ist, von früh an. Vielleicht war der Grund derselbe, aus dem wir ja Alle vermeiden, unsere religiösen und ethischen innersten Empfindungen zum Gegenstand mündlicher Unterhaltung zu machen; bei ihm fielen eben seine letzten metaphysischen Principien und sein religiöses und ethisch-ästhetisches Empfinden unmittelbar zusammen. Dieser so irgendwie zu Stande gebrachte dritte Band des Systems der Philosophie müsste endlich noch einen Anhang zum ganzen Werk erhalten. Das sind die Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie, welche Lotze öfter, zuletzt noch wenige Semester vor seinem Abscheiden gehalten hat. Stenographische Nachschriften derselben sind gewiss zu beschaffen. Es hat ein hohes Interesse, zu sehen, wie ein grosser Denker seine Vorgänger aufgefasst hat.

Man hat seit Langem die Frage aufgeworfen, warum ein Mann wie Lotze keine Schule gebildet habe. Was man damit meinen kann, hängt mit einem der grossartigsten Züge seiner Persönlichkeit zusammen, wie sie sich auch im Leben darstellte. So lebhaft Lotze von der Ueberzeugung durchdrungen war, dass die Grundgedanken seiner Weltansicht die richtigen und zutreffenden seien, ebenso rückhaltlos hat er stets bekannt, dass diese Grundgedanken mehr eine Richtung der Forschung und der philosophischen Arbeit böten, dass er aber selbst weit davon entfernt sei und es sogar für menschenunmöglich halte, ein eigentliches geschlossenes System im früheren Sinne damit zu gestalten. Was sich mit jenen Grundgedanken thun liess nach ihm, hat er gethan, er hat sein Leben lang an einer immer kräftigeren und packenderen Ausgestaltung derselben gearbeitet und zugleich immer von Neuem darzulegen versucht, dass diese Grundgedanken durch die Fortschritte der naturwissenschaftlichen und der historischen Wissenschaften theils bestätigt würden, theils mit ihnen, so weit sie selber sicher seien, vereinbar blieben, ohne doch je zu verhehlen,

dass er Vieles, was er in Bezug auf seine Grundüberzeugung wünsche leisten zu können, nach unserer Kenntniss der Welt nicht im Stande sei, wirklich zu leisten. Theilnehmer an solcher stetigen Arbeit hat er sehr gerne gehabt, aber eine Schule im herkömmlichen Sinne, welche immer etwas des jurare in verba magistri bedarf, konnte er bei dieser Art nicht haben, denn eben die dazu erforderlichen Formulirungen und Schematisirungen und das ganze Thun, als ob nun alle Hauptsachen fertig wären, verschmähte er. Er konnte Leute haben, welche sich dankbar von seiner Gesammtart erheben und erbauen liessen, — eine solche stille Gemeinde hat er seit dem Mikrokosmus in grosser Ausdehnung gehabt —, er konnte Leute haben, welche in irgend einer Weise von ihm angeregt waren zu eigener Forschung, solche Schule im weiteren Sinne hat er gehabt mit oder ohne persönliche Einwirkung. Er liebte aber auch da die Selbstständigkeit, er hatte gar nichts dagegen, wenn die Betreffenden nicht alle seine Ansichten theilten. So sehr war ihm dies Verlangen fremd, dass er Männer, die sich ganz und gar ihm in all seinen Worten und Wendungen anschlossen, sich zunächst mit einer gewissen beobachtenden Verwunderung ansah. Jüngere Männer auf gut Glück, d. h. ehe sie besonderes Talent gezeigt, durch absichtliche persönliche Anregung seinerseits zu Philosophen heranzuziehen, hat er stets vermieden; dass ein Studirender im siebenten oder achten Semester unter fortwährender Anregung und etwa vielfach unter den Augen des Lehrers eine Doctordissertation im Sinne und Geiste dieses Lehrers zu Stande brächte, hat er für keine Bürgschaft der Befähigung und erreichten Tüchtigkeit zum selbstständigen künftigen Philosophiren gehalten. Selbst wenn sich Jemand ihm näherte mit dem Wunsche, Philosoph zu werden, hat er ihm gerathen, dieses Bestreben mit einem Fachstudium zu verknüpfen, wie er denn theoretisches Philosophiren ohne die Grundlage einer soliden mathematisch-naturwissenschaftlichen Bildung für wenig fruchtverheissend erachtete, und es höchlich billigte, wenn man etwa Jemand, der sich zur Beschäftigung mit praktischer Philosophie vorbereiten wollte, auf römische Rechtsgeschichte mit Institutionen, auf Nationalökonomie und Statistik sammt Culturgeschichte als unerlässliche Fundamentirungen hinwies. Sobald sich aber ein junger Mann, und wenn er noch Student war, etwa mit einer Arbeit ihm nahte, an der er Kenntnisse und Talent zum Philosophiren wahrnahm, da hat er sich dessen mit allem Interesse angenommen und ihn nicht aus den Augen gelassen, immer aber ängstlich bemüht, die selbstständige Entwicklung desselben, selbst wenn er ihre Richtung nicht ganz billigte, seinerseits nicht zu stören. Ein solcher Mann bildet keine Schule im gewöhnlichen Sinne, denn eine solche braucht nicht bloss einen anregenden Geist, sondern noch mehr feststehende Formeln, die sich leicht anwenden lassen, und eine Manier der Arbeit, die sich nicht allzuschwer absehen lässt. Ein solcher Mann leistet aber viel mehr sowohl für eigentliches Philosophiren, als für blosse philosophische Bildung; er gibt der letzteren, was sie braucht, und hält ihr doch das Gefühl wach, dass sie noch nicht selbst Philosophie ist, der ersteren aber stellt er Richtungen und Ziele der Forschung in

musterhaften Ausführungen vor und weckt doch stets dabei das Bewusstsein, dass alles das noch immer fortgesetzte neue Arbeit verlange. Und so mag es denn ausdrücklich gesagt sein, was die Zeit immer mehr erhärten wird: an Vielseitigkeit und Beweglichkeit des Denkens und an geistig weckender Kraft — selbst seine kühnsten Paradoxien sind voll Scharfsinn und voller Poesie — erinnert von den deutschen Philosophen Lotze am Meisten an Leibniz, der von sich aus auch nicht Schule gemacht hat. Ob ich darum Lotze einen Wolff wünschen soll, weiss ich nicht; ich glaube, er wird ohne einen solchen eine reinere und tiefere Nachwirkung haben.

Göttingen. Baumann.

Litteraturbericht.

Philosophische Schriften von *Dr. Franz Hoffmann*, o. Professor an der Universität Würzburg u. s. w. Siebenter Band. Erlangen, A. Deichert. 1881. XVI u. 464 S. 8°.

Auf eine denkwürdige kulturgeschichtliche Erscheinung beziehen sich die vorliegenden Abhandlungen. „Spiritualistische Studien" sind es, welche in diesem siebenten lehrreichen Bande seiner gesammelten Schriften der unermüdete Verfasser bietet. Seine kritische Forschung richtet er somit auf das Geisterreich und auf dessen Manifestationen; äusseren Anlass gibt ihm die spiritistische und antispiritistische Literatur. Zur Würdigung der Dinge aber findet er den geeigneten Standpunkt in einer Philosophie, wie sie vor anderen von Baader vertreten worden ist: des letzteren Lehre von der inneren Leiblichkeit, dann dessen Auffassung des Verhältnisses von Geistigem und Materiellem sowie des Verhältnisses von Geist zu Geist zeigt sich dabei von besonderer Tragweite.

Der Spiritualismus im allgemeinen Sinne ist dem V. eine Weltanschauung, welche Gott als den absoluten Geist erkennt und anerkennt; besondere Erfahrungsbeweise aber für solche Weltanschauung sieht er in den Ergebnissen spiritistischer Experimente. Eben durch diese scheint ihm ermittelt „dass eine für unsere Sinne unsichtbare Region abgeschiedener Geister, die nicht jeder Art von Leiblichkeit entkleidet sind, existirt." Er weiss, dass der Spiritualismus nur relativen Werth haben kann für den gläubigen Christen und für den theistischen Philosophen; er berücksichtigt auch, was die Gegner vorzubringen haben; er verschliesst das Auge nicht vor Ausschreitungen der ganzen Bewegung. Aber er dringt auf wissenschaftliche Untersuchung der spiritistichen Phänomene und auf das Experiment, ohne welches die Wissenschaft nicht vorwärts komme. Am schärfsten hat er seine bezügliche Ansicht dargelegt bei Besprechung von Owen's Werk über das streitige Land, S. 270 ff, von Perty's Buch über den jetzigen Spiritualismus, S. 278 ff., von Fechner's Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, S. 341 ff.

In der That sind die spiritistischen Vorkommnisse, seitdem hervorragende Männer der Wissenschaft sich ihnen zugewendet haben, mehr und mehr zur wissenschaftlichen Angelegenheit und zu einer harten Probe für die Zulänglichkeit insbesondere der neueren Philosophie geworden. Doch unabweisbare Bedenken erheben sich gegen des Verfassers Aufmunterung zum spiritistischen Experimentiren (cf. S. 373 u. ö.): nicht die Bedenken jener, welche von selbstsüchtiger Scheu, aus ihrem bisherigen Concept zu kommen, zurückgehalten werden; auch nicht jener, welchen die kirchliche Autorität verbietend in den Weg tritt (cf. S. 338), sondern Bedenken anderer Art. Denn wer immer in Christus den Weg, die Wahrheit und das Leben gefunden hat und hierdurch persönlich mit Gott und dem Jenseits bereits verbunden ist, dürfte geringe Lust haben, sich erst durch andere Medien vom Dasein eines Geisterreiches zu überzeugen, und möchte wenig Verlangen tragen nach einem Verkehr mit Geistern dunkler Herkunft, welche nicht minder als ein irdischer Priester und Prophet den Glauben für ihre Mittheilungen in Anspruch nehmen; die Theorie selbst aber, welche die spiritistischen Vorkommnisse zu erklären im Stande wäre, kann nicht lediglich aus den zu erklärenden Experimenten erwachsen, sondern muss darüber hinaus eines breiteren Fundamentes sich zu rühmen haben und eines umfassenderen Princips, das nothwendig durch andere und höhere Thatsachen und Erfahrungen gewonnen ist: das vergällt die Freude am und zum spiritistischen Experimente und stärkt die Meinung, dass seine eigene Dürftigkeit den modernen Spiritismus so wie allen früheren epidemischen Geisterspuk wieder verschwinden lässt vor der Morgenröthe eines neuen Tages, dessen Anbruch der Spiritismus an seinem Theile vielleicht vorbedeutet hat.

Erlangen. Rabus.

Ueber Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurtheilung derselben. Eine kritische Studie von Dr. *Otto Lehmann*. Berlin, Theod. Grieben. 1880. (107 S.) 8°.

Eine mit Klarheit und Scharfsinn verfasste Monographie, deren Studium Allen, die sich mit Kant's Philosophie befassen, dringend empfohlen zu werden verdient. Nachdem der Verfasser im ersten Kapitel den erkenntniss-theoretischen Grundgedanken des Kantischen Kriticismus dargestellt, insbesondere den Gegensatz von Erkenntnisslehre und Psychologie, sowie den von innerer Erfahrung und apriorischer Erkenntniss bei Kant hervorgehoben, sodann die Auffassung Schopenhauer's hinsichtlich dieses kritischen Grundgedankens aufgezeigt, geht er im zweiten Kapitel dazu über, das rationalistische Fundament der Kantischen Ethik und Schopenhauer's Beurtheilung desselben darzulegen. Im dritten Kapitel bespricht er alsdann das gegenseitige Verhältniss der beiden ethischen Hauptschriften Kant's, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und der „Kritik der praktischen Vernunft", welches er anders bestimmt als Schopenhauer, E. Erdmann, K. Fischer und H. Cohen es gethan haben.

Den Hauptunterschied findet er nämlich darin, dass in der „Grundlegung", von der Freiheit als der ratio essendi des moralischen Gesetzes ausgegangen, während in der „Kritik der pr. Vern." von dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes als der ratio cognoscendi der transscendentalen Freiheit aus auf diese geschlossen werde. Der Verfasser findet die letztere Auffassung, welche im Allgemeinen allein als die Kant'sche gelte, dem Geiste des Systems angemessener, weil in der Kritik der reinen Vernunft wohl die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit der transscendentalen Freiheit erwiesen worden sei. Immerhin erscheinen als die beiden Grundpfeiler der Kantischen Ethik einmal der kategorische Imperativ, d. h. der Begriff der blossen gesetzgebenden Form, sodann die transscendentale Freiheit, vermöge deren der Wille durch jene gesetzgebende Form bestimmt werden kann. „Beide Begriffe", sagt der Verf., „sind durchaus gleich nothwendig für das Bestehen der Kant'schen Ethik. Ist auch nur einer von ihnen nichtig, so fällt die ganze ethische Theorie." Indem er sich nun zur Kritik dieser beiden Grundbegriffe wendet, gelingt es ihm hinsichtlich des kategorischen Imperativs, die Unzulänglichkeit desselben als ethischen Princips nachzuweisen, da es als unmöglich erscheinen muss, aus dem blossen Begriff der Form allgemeiner Gesetzmässigkeit zu einem Inhalte dieser Form zu gelangen. Was ferner die transscendentale Freiheit betrifft, so glaubt der Verf. dieselbe deswegen aufgeben zu müssen, weil sie auf der Voraussetzung des Begriffs vom Dinge an sich beruhe, dieser aber unhaltbar sei. Was nun der Verf. gegen das „Ding an sich" sagt, trifft nach des Ref. Ansicht nicht den Kern der Sache; der Begriff des „Dinges an sich" richtig verstanden, ist keineswegs so hinfällig, wie der Verf. meint, und somit auch dem Begriff der transscendentalen Freiheit nicht der Boden entzogen. Unter dem Ding an sich versteht Kant im Gegensatz zur Erscheinung die Wirklichkeit als solche, wie sie abgesehen von unserer subjectiv bestimmten Auffassung als deren Voraussetzung angenommen werden muss, aber freilich nicht erfahren werden kann. Der Begriff eines Seienden, das zwar nicht erfahren, aber doch anerkannt wird, ist keineswegs widersprechend. Die transscendentale Freiheit nun ist nicht Gegenstand der Erfahrung, sondern ein intelligibles Factum; sie ist unser eignes Wesen und also freilich als „Ding an sich", d. h. ein aller Erfahrung vorausgehendes Wirkliche zu betrachten. Es scheint darum dem Referenten der Begriff der transscendentalen Freiheit, mit dem der des intelligiblen Charakters (ohne welchen als zu realisirendes Lebensideal es gar keine Ethik gibt) aufs Engste zusammenhängt, durchaus haltbar zu sein. Wenn übrigens der Verf. erklärt, dass er mit seiner Kritik den eigentlichen Grundgedanken der Kant'schen Ethik vollkommen unangetastet bestehen lassen wolle, den Gedanken nämlich, „dass die sittliche Werthschätzung aus dem Begriffe der Vernunft oder des Bewusstseins selbst, als in ihm unvermeidlich enthalten, müsse begründet werden," so nimmt er doch eben damit die gesetzgebende praktische Vernunft in ihrer Autonomie als ethisches Princip an und es ist nicht abzusehen, wie er ohne intelligible Freiheit diesen Standpunkt durchführen will. Freilich soll dabei auch von

dem Ref. nicht geleugnet werden, dass die Lehren über die Wirkungsweise der Freiheit und über ihr Verhältniss zum Menschen als Sinnenwesen bei Kant „an Dunkelheiten leiden, die ganz aufzuhellen auch die günstigste Interpretation schwerlich im Stande sein dürfte" — Die beiden letzten Kapitel („das Factum des Sittengesetzes als Ausgangspunkt der ethischen Betrachtung" und „der Begriff des absoluten Sollens oder der Pflicht als in dem Factum des absoluten Sittengesetzes enthalten") sind wesentlich gegen Schopenhauer gerichtet. Der Verf. zeigt, was der Sinn der Facticität des Sittengesetzes bei Kant sei und dass Schopenhauer diesen missverstehe, wenn er behaupte, dass Kant das Moralgesetz nicht als eine Thatsache des Bewusstseins betrachte. Kant sieht den kategorischen Imperativ allerdings nicht als ein empirisches Factum an, sondern im Sinne einer Thatsache, die mit der Vernunft selbst gegeben, von dem Begriffe des vernünftigen Bewusstseins untrennbar ist. Was endlich Schopenhauer's Einwände gegen die Form des Sollens in der Ethik oder den absoluten Pflichtbegriff betrifft, hergenommen von dem vermeintlichen Widerstreit einmal des Sittengesetzes mit dem Causalgesetze der Motivation, dann zwischen der unbedingten Nothwendigkeit der sittlichen Gesetze und der doch geschehenden Uebertretung derselben, so weist der Verf. nicht nur beide Instanzen zurück, sondern legt auch dar, dass Schopenhauer den Begriff der Pflicht zu eng gefasst und dass seine Polemik gegen die Form des Sollens in der Ethik überhaupt verfehlt sei. In der That kann Schopenhauer sich selbst nicht enthalten, das Sollen auch in seine Ethik heimlich wieder einzuführen, indem er von dem Werthe und Unwerthe der Handlungen redet, womit implicite auch der Begriff des Sollens zugestanden ist. „Denn in dem Begriff der Werthschätzung", sagt der Verfasser, „liegt unmittelbar enthalten ein Streben nach Erreichung des Werthvollen, also ein Wollen, und damit weiterhin ein Sollen, sofern in diesem der Wille in der Consequenz seines Wollens sich selbst ein bestimmtes Verhalten vorschreibt. Jede Werthschätzung hat so unvermeidlich ein Sollen zur Folge, wie umgekehrt jedes Sollen eine Werthschätzung voraussetzt. Das Letztere zu verkennen und ein Sollen zu statuiren unter Abstraction von aller Werthschätzung, war der Fehler Kant's. Schopenhauer aber ist in dem entgegengesetzten Irrthum befangen, dass es eine Werthschätzung geben könne, ohne dass dabei von einem Sollen die Rede sei." Ueber diese beiden letzten gegen Kant und Schopenhauer gerichteten Bemerkungen liesse sich freilich nach des Ref. Ansicht noch Manches einwenden. C. S.

Neu eingegangene Schriften.

Hellenbach, L. B., Die neuesten Kundgebungen einer intelligiblen Welt.
Schultze, Fritz, Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik desselben.
Hauschild, G. R., Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian. 2. Beitrag.
Masci, Fil., Le forme dell'intuizione.
Reiff, Fr., Gibt es einen Weltzweck?

Spitzer, H., Ueber Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus.
Simonzelli, Aug., L'uomo ed il bruto.
Drossbach, Max, Ueber den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie.
Heman, C. F., Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung.
Frohschammer, J., Ueber die Principien der aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben.
Schultze, Fr., Philosophie der Naturwissenschaft.
Artemidorus aus Daldis Symbolik der Träume. Uebers. v. Fr. S. Krauss.
Eucken, Rud., Zur Erinnerung an K. Ch. F. Krause.
Erdmann, B., Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft.
Wekerle, Lud., Urentstehung und Leben der Organismen.
Schultzky, G. M., Das Quadrat der Bildung.
Caspari, O., Der Zusammenhang der Dinge. Ges. philos. Aufsätze.
Spitta, Heinr., Die Willensbestimmungen und ihr Verhältniss zu den impulsiven Handlungen.
v. Kirchmann, Die besondere Natur des öffentlichen Rechts. (Verhandl. der philos. Gesellschaft zu Berlin. Heft XIX.)
Ludewig, J., Geist und Stoff.
Steudel, A., Philosophie im Umriss. 2. Thl. Praktische Fragen, 2. Abth. Kritik der Religion, insb. d. christlichen. Buch 1. 2.
Ribot, Th., Die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland. Autor. deutsche Ausgabe.
Walter, J., Zum Gedächtniss Kant's. Festrede.
Rivista di filosofia scientifica. A. I. n. 1. Dir. da E. Morselli.
Hoppe, J. S., Psychologisch-physiologische Optik.
Koch, B. M. W., Ueber die rechte Gestalt des individuellen Daseins.
Kreiss, Theosophie. Vereinigung der Theologie und Philosophie.
Zart, Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh.
Plumacher, O., Der Kampf um's Unbewusste.
Busse, Ad., De praesidiis Aristotelis poetica emendandi.
Simmel, Geo., Das Wesen der Materie nach Kant's physischer Monadologie.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. Zur Encyclopädie. Gesammelte Schriften. Zeitschriften. Bibliographie.

Steudel, A., Philosophie im Umriss. 2. Theil. Practische Fragen. 2. Abth. Kritik der Religion, insbesondere der christlichen. 1. u. 2. Buch. 8. Stuttgart, Bonz & Co. n. 14 M. — Brodbeck, A., Einleitung in die Philosophie. 8. Tübingen, Fues. n. 1 M. 20 Pf. — Drossbach, M., über den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie. 8. Frankfurt (Leipzig, Brockhaus' Sortiment). n. 2 M. 50 Pf. — Jonas, R., Grundzüge der philosophischen Propädeutik. 8. Berlin, Gaertner's Verlag. Cart. n. 40 Pf. — Pirmez, O., Heures de philosophie. 12. 5 fr. — Müller, F. M., selected essays on language, mythology, and religion. 2 vols. 8. 16 s. — Caspari, O., der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze. 8. Breslau, Trewendt. n. 8 M. — v. Kirchmann, J. H., Zeitfragen und Abenteuer. 8. Leipzig, Weber. n. 2 M., geb. n. 3 M. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 13. Bd. 3. Heft. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandl. n. 2 M. 40 Pf. — Sprechsaal, der. Wochenblatt für Wissenschaft, Philosophie und Religion mit besonderer Berücksichtigung der Phäno-

mene und Lehren des modernen Spiritualismus. Red. v. B. Cyriax. 1. Jahrg. 1881/82. (52 Nrn.) Nr. 1. Fol. Leipzig, Besser. Vierteljährl. n. 1 M. 50 Pf. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1881. 2. Heft. April bis Juni. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Exemplare n. 1 M. 50 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Büdinger, M., Zeit und Raum bei dem indogermanischen Volke. 8. Wien, C. Gerolds Sohn in Comm. n. 40 Pf. — Zeller, E., A history of Greek Philosophy. Translated by S. F. Alleyne. 2 vols. 8. 1 l. 10 s. — Mayor, J. B., a sketch of ancient philosophy from Thales to Cicero. 8. Cambridge. (Leipzig, Brockhaus' Sort.) Geb. baar 3 M. 60 Pf. — Spitzer, H., über Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus. Eine philosophische Studie. 8. Graz, Leuschner & Lubensky. n. 2 M. 40 Pf. — Platonis opera quae feruntur omnia. Ad codices denuo collatos ed. M. Schanz. Vol. V. Fasc. 1. Symposion. 8. Leipzig, B. Tauchnitz. n. 2 M. [S. ob. S. 305.] — Plato's Werke. 38. u. 39. Heft. Charmides und Menon. Deutsch von W. Gaupp. 8. Stuttgart, Werther. à n. 35 Pf. — Platon's Staat. Griechisch und deutsch mit Anmerkungen. 2 Bde. 8. Leipzig, Engelmann. à n. 4 M. — Xenophon's Gastmahl. Griechisch und deutsch, herausgegeben von G. F. Rettig. 8. Leipzig, Engelmann. 2 M. 25 Pf. — Aristotle's Nicomachean Ethics. Translated by F. H. Peters. 8. 6 s. — Aristotle's Metaphysics. Book I. Translated into Englishprose, with marginal analysis etc. 8. 5 s. — v. Haupt, J., von dem Verhältnisse der Dichtung und Geschichte nach Aristoteles. Vortrag. 8. Wien, C. Gerolds Sohn in Comm. baar 30 Pf. — Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V. Für den Schulgebrauch erklärt von O. Heine. 1. u. 2. Heft. 3. Aufl. 8. Leipzig, Teubner. 2 M. 70 Pf. (Heft 1 1 M. 20 Pf., Heft 2 1 M. 50 Pf.) — Reville, J., la doctrine de Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon. 8. 3 fr. 50. — Kanakis, J., Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt. 8. Leipzig, Lorentz. n. 1 M. — Justini philosophi et martyris opera Tomi 3. pars 2. Ed. 3. (Corpus scriptorum christianorum saeculi secundi. Ed. J. C. Th. eques de Otto. Vol. 5.) 8. Jena, Fischer. n. 8 M. — Bach, J., des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. 8. Wien, Braumüller. n. 5 M. — Bach, J., Festrede zum 600jährigen Jubiläum Albert's des Grossen. 4. Augsburg, Literarisches Institut von Dr. M. Huttler. n. 1 M. — v. Brentano, C., Albertus magnus, Ordensmann, Bischof und Gelehrter. 12. München, Kellner's Verlag. n. 1 M. — Pfeifer, F. X., harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft mit specieller Rücksicht auf Albertus Magnus, St. Thomas von Aquin etc. 8. Augsburg, Schmid'sche Verlagsbuchh. n. 1 M. 20 Pf. — Thomae Aquinatis sermones et opuscula concionatioria. Ed. A. J. B. Raulx. 4 Torni. 8. Luxemburg, Brück. n. 9 M. 60 Pf. — — dasselbe. Ausg. in gr. 8. 2 Tomi. 8. n. 9 M. 60 Pf. — Schütz, L., Thomas-Lexikon, das ist Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in den Werken des h. Thomas von Aquin, insbesondere in dessen beiden Summen vorkommenden termini technici. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 3 M. 80 Pf. — Werner, K., der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters. 8. Wien, C. Gerolds Sohn in Comm. baar 45 Pf. — Bertini, storia della filosofia moderna: lezioni Parte 1a. dal 1596 ad 1690. 12. Torino. L. 2. — Lévy, A., morceaux choisis de philosophe allemands modernes, pour la classe de philosophie. 12. 2 fr. 50. — v. Criegern, H. F., Johann Amos Comenius als Theolog. Ein Beitrag zur Comenius-Literatur. 8. Leipzig, C. F. Winter's Ver-

lagsbuchh. n. 6 M. — Philosophical Classics for English Readers. Edited by W. Knight. Butler. By W. Lucas Collins. Fcp. 3 s. 6 d. Berkeley. By A. C. Fraser. Fcp. 3 s. 6 d. — Philosophers, English, Sir William Hamilton. By W. H. S. Monck. 8. 3 s. 6 d. — Leibniz, la Monadologie, publiée par Emile Bontroux; suivie d'une note sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz, par Henri Poincaré. 12. 2 fr. 50. — Krakauer, M., zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der I. Hälfte des 18. Jahrh. 8. Breslau, Köhler. n. 1 M. — Zart, G., Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchh. n. 4 M. — Cropp, J., Lessing's Streit mit Hauptpastor Goeze. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 154.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 80 Pf. — Findel, J. G., Lessing's Ansichten über die Freimaurerei. Eine Studie über „Ernst und Falk". 2. Aufl. 8. Leipzig, Findel. n. 1 M. — Kant's Kritik der reinen Vernunft. Nachträge. Aus seinem Nachlass herausgegeben von B. Erdmann. 8. Kiel, Lipsius & Fischer. n. 1 M. — Kant's Rede „de medicina corporis quae philosophorum est" (Ineditum). Mitgetheilt von J. Reicke. 8. Königsberg, Beyer's Buchh. n. 1 M. — Kant, Essai philosophique sur la paix perpétuelle, avec une préface de Ch. Lemonnier. 8. 1 fr. — Walter, J., zum Gedächtniss Kant's. Festrede. 8. Leipzig, Breitkopf & Härtel. 90 Pf. — Runze, M., Kant's Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie. Fest-Vortrag. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 1 M. — Zirngiebl, E., Johannes Huber. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 6 M. — Planck, K. Ch., Testament eines Deutschen. Philosophie der Natur und der Menschheit. Herausgegeben von K. Köstlin. 8. Tübingen, Fues. n. 10 M. — Umfried, O. L., Karl Planck, dessen Werke und Wirken. 8. Tübingen, Fues. n. 1 M. 50 Pf.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Schultze, F., die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben. Ein Vortrag. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 2 M. — Materialism: ancient and modern. By a late fellow of Trinity College Cambridge. 8. 2 s. — Wainwright's, S., scientific sophisms a review of current theories concerning atoms etc. 8. 6 s. 6 d. — Plumacher, O., der Kampf um's Unbewusste. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 3 M. — Schmid, U. R., Blüthen einer Weltanschauung. 3. Ausg. 16. München, Th. Ackermann. n. 2 M. — Landsberg, J., volksthümliche Philosophie. 3. Heft. Die Liebe. 8. Berlin, Issleib. n. 50 Pf. [S. ob. S. 377.] — Bonafede, G. O., la verità sulla filosofia empirica moderna. Verona. 8. L. 5.

IV. **Zur Erkenntnisslehre.** Decès, J. B. L., Science et vérité. 8. 7 fr. 50. — Ghiringhello, G., la critica scientifica ed il sovrannaturale. Torino. 4. L. 8. — Bertrand, A., L'Aperception du corps humain par la conscience. 8. 5 fr. — Charaux, Ch., de la pensée. 12. 3 fr. 50. — Evelin, F., Infini et quantité. Etude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences. 8. 5 fr. — Klein, M., die Genesis der Kategorien im Processe des Selbstbewusstseins. 8. Breslau, Gosohorsky's Buchh. n. 1 M. — Schramm, G., Leitfaden der Logik und der empirischen Psychologie. 1. Heft. Logik. 8. Bamberg, Schmidt'sche Buchh. n. 1 M. — Kohn, B., Untersuchungen über das Causalproblem auf dem Boden einer Kritik der einschlägigen Lehren J. St. Mill's. 8. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. n. 3 M. — Zimmermann, R., Henry More und die vier Dimensionen des Raumes. 8. Wien, C. Gerolds Sohn in Comm.

V. Zur Metaphysik. Harper, T., the Metaphysics of the school. Vol. 2. 8. 18 s.

VI. Zur Naturphilosophie. Schultze, F., Philosophie der Naturwissenschaft. 1. Theil. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 8 M. — Darwin's, Ch., gesammelte Werke. Auswahl in 6 Bänden. Lief. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagsbuchh. à n. 1 M. [S. ob. S. 506.] — Wekerle, L., Urentstehung und Leben der Organismen. 8. Leipzig, Schlicke. n. 3 M. — Allen, Grant, the evolutionist at large. 8. 6 s. — Ludewig, J., Geist und Stoff. Erörterungen und Betrachtungen über die Souveränetät der Materie. 8. Iserlohn, Bädeker. n. 5 M. — Schüler, W. F., das Princip der Erhaltung der Kraft und die Planetenbahnen als involutorische Punktreihen. 8. Freising, Datterer's Verlag. baar 1 M. — Zöckler, O., Gottes Zeugen im Reich der Natur. Biographien und Bekenntnisse grosser Naturforscher aus alter und neuer Zeit. 1. Theil. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 4 M. 50 Pf.

VII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Morlais, M., Étude sur le traité du libre arbitre du Vauvenargues. 8. 4 fr. — Morselli, H., der Selbstmord. Ein Kapitel aus der Moralstatistik. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek Bd. 50.) 8. Leipzig, Brockhaus. n. 6 M., geb. n. 7 M. — Nietzsche, F., Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. 8. Chemnitz, Schmeitzner. n. 10 M. — Spencer, H., the study of sociology 10th edition. Cr. 8. 5 s. (International scientific series.) — Hommel, F., die semitischen Völker und Sprachen. I. Die Semiten u. ihre Bedeutung für die Culturgeschichte. 8. Leipzig, O. Schulze. n. 2 M. — Buckle, H. Th., Geschichte d. Civilisation in England. Deutsch v. A. Ruge. 6. Aufl. 2 Bde. in 3 Abtheilungen. 8. Leipzig, C. F. Winter. n. 13 M. 50 Pf. — Byk, S. A., Rechtsphilosophie. Der letzte Grund des Rechts und seine praktischen Consequenzen bearbeitet unter Berücksichtigung der Möglichkeit ihrer Verwirklichung. 8. Leipzig, Schäfer. n. 5 M. — Minghetti, M., Staat und Kirche. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 6 M. — v. Hartmann, E., die politischen Aufgaben und Zustände des Deutschen Reiches. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 1 M.

VIII. Zur Anthropologie und Psychologie. Tylor, E. B., Anthropologie: an introduction to the study of man and civilisation. Illustrated. 8. 7 s. 6 d. — Ribot, Th., die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland. 8. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 6 M. — Spencer, H., the principles of psychology. 2 vols. 3rd. edition. 8. 1 l. 16 s. — Edgeworth, F. Y., mathematical psychics: an essay on the application of mathematics to moral science. 8. 7 s. 6 d. — Hoppe, J. I., psychologisch-physiologische Optik in experimentell psycho-physischer Darstellung. 8. Leipzig, O. Wigand. 6 M. — Du Bois-Reymond, E., über die Uebung. Rede. 8. Berlin, A. Hirschwald. n. 1 M. 20 Pf. — Spitta, H., die Willensbestimmungen und ihr Verhältniss zu den impulsiven Handlungen. 8. Tübingen, Fues. n. 2 M. 80 Pf. — Ribot, Th., les maladies de la mémoire. 12. 2 fr. 50.

IX. Zur Religionsphilosophie. Löschhorn, K., religionsphilosophische Studien. 8. Wittenberg, Zimmermann'sche Buchh. n. 50 Pf. — Kreiss, Theophilosophie, Vereinigung der Theologie und Philosophie. 1. Bd. 8. Berlin, Mrose. n. 6 M. — Flügel, O., die speculative Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet. 8. Cöthen, Schulze. n. 6 M. — Flügel, O., die hebräische Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet. 8. Cöthen, Schulze. n. 6 M. — Steude, E., ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung. 8. Leipzig, J. Naumann. n. 2 M. — Haupt, E., die Kirche und die theologische Lehrfreiheit. Kiel, Homann. n. 1 M. 20 Pf. — Küchler, F.,

zur Freiheit des Gewissens. Eine religionsphilosophisch-kirchenpolitische Studie. 8. Leipzig, Lehmann. n. 5 M. — Holsten, C., die protestantische Kirche und die theologische Wissenschaft. 54 Thesen. 8. Berlin, Haack. n. 50 Pf.

X. **Zur Sprachphilosophie.** Abel, C., über den Ursprung der Sprache. 2. Ausg. 8. Berlin, Liepmannssohn. n. 1 M. 50 Pf.

XI. **Zur Aesthetik.** Forbes, A. W. H., the science of beauty: an analytical inquiry into the laws of Aesthetics. 8. 6 s. — Schasler, M., das System der Künste. 8. Leipzig, Friedrich. n. 6 M. — Hanslick, E., vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst. 6. Aufl. 8. Leipzig, Barth. n. 3 M. — Liszt, F., gesammelte Schriften. 3. Bd. Dramaturgische Blätter. 1. Abth. Essays über musikalische Bühnenwerke und Bühnenfragen, Componisten und Darsteller. In das Deutsche übertragen von L. Ramann. 8. Leipzig, Breitkopf und Härtel. n. 4 M. geb. n. 5 M. 50 Pf.

XII. **Zur Pädagogik.** Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1881. 2. Heft. April bis Juni. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Exemplare n. 3 M. — Sammelmappe, pädagogische. Heft 49. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. 20 Pf. Inhalt: Rollin als Pädagoge. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik von G. Völcker. [S. ob. S. 186.] — Zehr, C., pädagogische Reden und Abhandlungen über Volkserziehung und Lehrerbildung. 8. Gotha, Thienemann. n. 3 M. — Vives, J. L., ausgewählte pädagogische Schriften. Uebersetzt von R. Heine. Heft 4—6. (K. Richter's pädagogische Bibliothek. Heft 94—96). 8. Leipzig, M. Heise's Verlag. à n. 50 Pf. — Bibliothek, pädagogische. Bd. 1. 8. Hannover, Meyer. n. 4 M. 40 Pf. Inhalt: Lehrbuch der Pädagogik von J. Ch. G. Schumann. 1. Thl. 6. Aufl. — Hattler, F., Kinderschutz. Sechs Schriften über Erziehung vom Verfasser neu bearbeitet. 12. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshdlg., n. 1 M. 60 Pf. — Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire, publié sous la direction de F. Buisson. 13 Série. 2. Partie. 8. Paris, Hachette. n. 2 M. — Rundschau über das Unterrichtswesen aller Länder. Herausgegeben von M. Ueberschaer. Jahrg. 1881. Heft 1 u. 2. 8. Hildburghausen, Gudon und Sohn. Vierteljährlich 1 M. 50 Pf. — Müller, B., kurzer Abriss der Geschichte der Pädagogik. 8. Cottbus, Schauenburg. n. 60 Pf. — Bloch-Gudensberg, das Pädagogische im Talmud. Vortrag. 8. Halberstadt, Meyer's Verlag. — Fénélon, de l'éducation des filles. 8. Paris, Hachette. n. 80 Pf. — Völcker, G., Rollin als Pädagoge. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. 20 Pf. — Pröhle, H., Friedrich Ludwig Jahn's Leben. Neu bearbeitet von C. Euler. Lief. 11. 12. 13. (Schluss.) 8. Stuttgart, Krabbe. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 379.] — Euler, C., Friedrich Ludwig Jahn. Sein Leben und Wirken. 8. Stuttgart, Krabbe. n. 6 M. 50 M. geb. baar n. 7 M. — Lazarus, M., Erziehung und Geschichte. Ein Vortrag. 8. Breslau, Schottlaender. n. 75 Pf. — Bode, A., Erziehungsaufgaben der Gegenwart. Ein Vortrag. 2. Ausg. 8. Neuwied, Heuser'sche Verlagsbuchh. n. 60 Pf. — Kares, O., die erziehende Aufgabe des Unterrichts, mit besonderer Beziehung auf die weibliche Jugend. 8. Essen, Bädeker. 75 Pf. — Fricke, F. W., Erziehungs- und Unterrichtslehre. Lief. 2 u. 3. 8. Mannheim, Bensheimer's Verlag. à n. 1 M. — Wolff, H., über das Seelische im Kinde und die dadurch begründete Nothwendigkeit einer gründlichen logisch-psychologischen Durchbildung des Lehrers [Erziehers]. Vortrag. 8. Prag, Tempsky. n. 60 Pf. — Planta, P. C., Pädagogik u. Schablone. 2. Aufl. 8. Chur, Kellenberger'sche Buchh. n. 80 Pf.

Recensionen - Verzeichniss.

Althaus, von der Ueberzeugung. (Dtsch. Literaturbl. IV, 10 v. Kübel.)
Apulei Madaurensis opuscula de philosophia rec. Goldbacher. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Aristoteles' Ethica Nicomachea recogn. Susemihl. (Dtsche. Literaturztg. 32 v. E. Heitz.)
Aubé, histoire des persécutions de l'église. Fronton, Lucien, Celse et Philostrate. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Bahnsen, Aphorismen zur Sprachphilosophie. (L. C. 43.)
Bahnsen, der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Band 1. (L. C. 34.)
Baur, die Weltanschauung des Christenthums. (L. C. 37.)
Bernays, Lucian und die Kyniker. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Bernays, Phokion. (Philol. Wochenschr. 1 v. Holm.)
Besser, L., was ist Empfindung? (Dtsche. Literaturztg. 35 v. Preyer.)
Bestmann, qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Boetius comm. in Aristotel. περὶ ἑρμηνείας rec. Meiser. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Bresson, idées modernes, cosmologie, sociologie. (La philosophie positive. Sept. Oct.)
Bullinger, Aristoteles und Professor Zeller. (L. C. 33.)
Caspari, das Erkenntnissproblem. (L. C. 31.)
Caspari, der Zusammenhang der Dinge. (Literar. Merkur II, 1 v. Dr. H. Spatzier.)
Cellarius, a new analogy between revealed religion and the cause and constitution of nature. (Academy 492 v. G. A. Simcox.)
Cotterill, Peregrinus Proteus. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Dinter's ausgewählte pädagogische Schriften. (Dtsche. Literaturztg. 32 v. Bertram.)
Dupuis, le nombre géometrique de Platon. (Revue crit. 28 v. J. L. Heiberg.)
v. Engelhardt, M., das Christenthum Justin des Märtyrers. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Erdmann, Nachträge zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Literar. Merkur 2, 2 v. Dr. H. Spatzier.)
Ewald, P., der Einfluss der stoisch-ciceronischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. (L. C. 34.)
Flegel, A., Günther's Dualismus von Geist und Natur. (L. C. 35.)
Fischer, K., Lessing als Reformator der deutschen Literatur. 1. 2. (L. C. 32.)
Fragmenta philosophorum Graecorum. Ed. Mullach. Vol. III. (Dtsche. Literaturztg. 36 v. E. Heitz.)
Francke, die Psychologie und Erkenntnisslehre des Arnobius. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Frantz, C., Schelling's positive Philosophie. (L. C. 32.)
Fritschel, Methodius von Olympia und seine Philosophie. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Freudenthal, hellenistische Studien. 3. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Frohschammer, über die Principien der Aristotelischen Philosophie u. die Bedeutung der Phantasie in derselben. (Voss. Ztg. 397.)

Gaertner, Neopythagoreorum de beata vita etc. (Jahresber. d. class. Alterthumswiss. 1880, 6. 7 v. M. Heinze.)
Gaufrès, Claude Baduel et la reforme des études au seize siècle. (Dtsch. Literaturztg. 138 v. E. Laas; La philosophie positive. Sept. bis Oct.)
Girard, philosophie scientifique. (Ausland 35. 36 v. E. Oelsner.)
Goebel, Begründung der Skepsis des Aenesidemus. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 6. 7 v. M. Heinze.)
Grasberger, Erziehung und Unterricht im classischen Alterthum. Bd. 3. (Revue crit. 34 v. R. Lallier.)
Gutberlet, die Psychologie. (Dtsche. Literaturztg. 31 v. H. Spitta.)
Harnoch, de Philonis Iudaei λόγω inquisitio. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Hartmann, E. v., zur Geschichte des Pessimismus. (L. C. 32.)
Hartmann, E. v., die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. (L. C. 38.)
Hauschild, die rationelle Psychologie. (Dtsche. Literaturztg. 37 v. R, Eucken; Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880. 4. 5 v. M. Heinze.)
Haym, Herder. (Literar. Merkur II, 1 v. L. B.)
Hellenbach, aus dem Tagebuche eines Philosophen. (Gegenw. 36 v W. Bolin.)
Hellenbach, die Vorurtheile der Menschheit. (Gegenw. 36 v. W. Bolin.)
Henne-Am-Rhyn, das Jenseits. (Dtsche. Literaturztg. 37 v. O. Pfleiderer.)
Herbst, G., Kant als Naturforscher, Philosoph und Mensch. (L. C. 33.)
Höffding, die Grundlage der humanen Ethik. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 3 v. G. v. Gizycki.
Hoffmann, H., die Erziehung zur Production. (L. C. 32.)
Kehr, Geschichte der Methodik des dtsch. Volksschulunterrichtes. Bd. 3. (L. C. 36.)
Kettner, Cornelius Labeo. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Klasen, die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4, 5 v. M. Heinze.)
Knoodt, A. Günther. (L. C. 38.)
Koch, A., die Psychologie Descartes. (L. C. 35.)
Koffmane, G., de Mario Victorino philosopho Christiano. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Lasker, Wege und Ziele der Culturentwickelung. (L. C. 38.)
Lazarus, Erziehung und Geschichte. (Voss. Ztg., Sonntagsbeil. 34.)
Lehmann, B., Grundlinien der sittl. Weltordnung. (Im neuen Reich 30.)
Loeschke, G., de Augustino plotinizante. (Deutsche Literaturztg. 30 v. H. F. Müller.)
Lucius, die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Mendelssohn, M., Schriften zur Philosophie. (L. C. 29.)
Merk, Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Michelet, das System der Philosophie 4, 2. (L. C. 34.)
Müller-Strübing, *Ἀθηναίων πολιτεία*. (Revue crit. 40.)
Müller, C. C., de arte critica Cebetis tabulae adhibenda. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 6. 7 v. M. Heinze.)
Naville, Julien l'Apostat. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)

Nohle, die Staatslehre Platon's. (Gött. gel. Anz. 1881, 32. 33 v. E. Alberti; L. C. 39.)
Ostermann, W., die Grundlehren der pädagogischen Psychologie. (Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik 8. 9 v. W. Gercken.)
Pabst, Vorlesungen über Lessing's Nathan. (Gegenw. 34.)
Perty, die sichtbare und unsichtbare Welt. (L. C. 35; Literar. Merkur II, 1 v. E. Schlack.)
Pfleiderer, E., Kantischer Kriticismus und englische Philosophie. (Im neuen Reich 31.)
Die Philonische Schrift von der Unzerstörbarkeit des Weltalls von J. Bernays. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Platonis Timaeus interprete Chalcidio ed. Wrobel. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Plotini Enneades rec. H. F. Müller. Vol. I. II. (Dtsche. Literaturztg. 36 v. R. Volkmann; Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Plotin, übersetzt v. H. F. Müller. Bd. 1, 2. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880. 4. 5 v. M. Heinze.)
Polzer, die Philosophen im 2. Jahrh. nach Christus. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Prietzel, Boëthius und seine Stellung zum Christenthum. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Rappold, unser Gymnasium. (Zeitschr. f. österr. Gymnasien 7 v. Fuss.)
Reeb, über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
v. Reichenau, die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage. (Ausland 36.)
Reismann, zur Aesthetik der Tonkunst. (Neue Berl. Musikztg. 36.)
Reuter, W., Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts. (Dtsche. Literaturztg. 35 v. G. Class.)
Réville, le Logos d'après Philon d'Alexandrie. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Ritter, B., Philo und die Halacha. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Rohdich, de Maxime Tyrio theologo. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4. 5 v. M. Heinze.)
Rümelin, Reden und Aufsätze. (Im neuen Reich 31 v. W. Lang: Gegenw. 34.)
Schneidevin, Lichtstrahlen aus E. v. Hartmann's Werken. (Im neuen Reich 31 v. E. Z.; Literar. Merkur II, 1 v. S. B.)
Schrader, Verfassung der höheren Schulen. (Dtsches. Literaturbl. IV; 10 v. Kübel.)
Sextus Empiricus Pyrrhoneische Grundzüge übersetzt von Pappenheim. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 6. 7. v. M. Heinze.)
Sigwart, Logik. (Dtsche. Literaturztg. 34 v. D.)
Spiess, Erhard Weigel. (L. C. 32.)
Spitta, H., die Willensbestimmungen und ihr Verhältniss zu den impulsiven Handlungen. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 5, 3.)
Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft. (Deutsche Literaturztg. 36 v. E. Heitz.)
Sully, Illusion, a Psychological study. (Academy 483 v. Grant Allen.)
Teichmüller, Ueber die Unsterblichkeit der Seele. (N. Ant. Ann. XV vol. 25 fasc. 11 v. Bonghi.)
Turmairs, Kleinere historische u. phil. Schriften. (L. C. 12 u. 35.)

Vaihinger, Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Altpreuss. Monatsschr. N. F. 18, 5. 6 v. Bahnsen.)
Vignoli, Mythus und Wissenschaft. (Gegenw. 35. v. Carus Sterne.)
Vischer, Altes und Neues. 2. Heft. (Im neuen Reich 35 I. Dtsche. Literaturztg. 38 v. E. Zeller.)
B. A. Wagner, Lessing-Forschungen. (Dtsche. Literaturztg. 35 v. Er. Schmidt.)
Waldeck, Grundzüge der wissenschaftlichen Pädagogik und das akademische Seminar. (Dtsche. Literaturztg. 33 v. Bertram.)
Weismann, Studies in the theory of Descent. (Academy 487 v. Grant Allen.)
Westerburg, Der Ursprung der Sage, dass Seneca Christ gewesen sei. (Revue crit. 29.)
Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 2. (L. C. 33.)
St. Wolf, Hypatia. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1880, 4, 5 v. Th. Heinze.)
Xenophontis q. f. de republica Atheniensium ed. Kirchhoff ed. altera. (Revue crit. 40.)
Xenophon, La république d'Athènes ed. E. Belot. (Revue crit. 40.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, redigirt von Herm. Ulrici. Halle. Bd. 79. Heft 2. Dr. Th. Weber, Zur Kritik der Kantischen Erkenntnisstheorie. — Dr. Wilhelm Wiegand, Aehrenlese der Kritik und Erklärung der drei Bücher Cicero's de natura deorum, nebst einem Nachwort über dessen Verdienste um die Philosophie überhaupt. — Dr. E. Dreher, Freiheit und Nothwendigkeit. — Dr. P. Natorp, Ueber das Verhältniss des theoretischen und praktischen Erkennens zur Begründung einer nichtempirischen Realität u. s. w. — Prof. Dr. C. Caspari, Ueber Nothwendigkeit im Sein gegenüber der Denknothwendigkeit. — H. Ulrici, Nachschrift. — Recensionen: Dr. Th. Achelis, Idealistische Differenzen. — A. Wernicke, Die Religion des Gewissens als Zukunftsideal. — H. Ulrici, Dr. F. W. Harnisch, Das Leiden, beurtheilt vom theistischen Standpunkt. — Dr. V. Knauer, Dr. A. Borschke, Lehrbuch der empirischen Psychologie. — Dr. A. Borschke, Dr. A. Koch, Die Psychologie Descartes. — Dr. M. Runze, Kant's Bedeutung auf Grund der Entwickelungsgeschichte seiner Philosophie. — Notiz. — Bibliographie.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. Herausg. v. R. Avenarius. Jahrg. V. Heft 4. Schmitz-Dumont, Die Kategorien des Begriffs und das Congruenzenaxiom. 1. Art. — H. Jäger, Das Princip des kleinsten Kraftmasses in der Aesthetik. — E. Laas, Vergeltung und Zurechnung. 3. Art. — Anzeigen: H. Guyau, 1. Les Utilitaires. 2. La Morale Anglaise contemporaine von G. v. Gizycki. — J. Stuart Mill, Ges. Werke. Bd. 12 von F. Paulsen. — P. Radestock, Schlaf und Traum von E. Kraepelin. Selbstanzeigen. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. Nro. XXIV October 1881. Grant Allen, Sight and Smell in Vertebrates. — C. F. Keary, The Homerik Words for Soul. — Carveth Read, C. H. Lewes's Postumous Volumes. — T. Whittaker, „Mind-stuff" from the Historical Point of View. — Andrew Seth, Hegel: an Exposition and Criticism. — Notes and Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Miscellaneous.

The Journal of speculative Philosophy. Ed. by W. T. Harris. 1881. April. Vol. XV. Nro. 2. The Editor, Thougths on the Basis of Agnosticism. — A. Arnold, The Unification of Science. — F. Louis Soldan, Hegel on the Absolute Religion (Tr.). — Ella S. Morgan, Schelling on the Science of the Fine Art (Tr.). — Marion Talbot, Dr. Preyer on Psychogenesis (Tr.). — Notes and Discussions. — Book Notices.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1881. Nro. 9. Herbert Spencer, Les corps représentatifs. — G. Tarde, La psychologie en économie politique. — Bénard, La théorie du comique dans l'esthétique allemande. — Analyses et comptes rendus: P. Miloslawski, Tipy sovremenoi filosofskoi mysli v Germanyi. — Benno Erdmann, Kant's Kriticismus: eine historische Untersuchung (fin). — J. Tissot, Essai de philosophie naturelle. — Revue des périodiques étrangers: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Nr. 10. E. Rehnisch, Hermann Lotze, sa vie et ses écrits. — A. Fouillée, Critique de la morale de Kant (fin). — Herbert Spencer, La société militaire. — G. Tarde, La psychologie en économie politique (fin). — Notes et discussions: Sur la nature du syllogisme, par L. Arréat. — Analyses et comptes rendus: Alexis Bertrand, L'aperception du corps humain par la conscience. — Dr. Gustave Le Bon, L'homme et les sociétés, leurs origines et leur histoire. — James Sully, On illusions, a psychological study. — Revue des périodiques étrangers: Philosophische Monatshefte. — Nr. 11. V. Brochard, La Logique de J. Stuart Mill. — Herbert Spencer, La société industrielle (dernier article). — Notes et discussions: J. Delboeuf, Le sentiment de l'effort, d'après W. James. — Analyses et comptes rendus: Dr. Paul Jacoby, Études sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme. — Enrico Ferri, I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale. — F. L. Edgeworth, Mathematical psychics. — Notices bibliographiques: Roisel, La substance. — Jules Rig, La philosophie positive d'Auguste Comte. — L'abbé M. Morlais, Etude sur le Traité du libre arbitre de Vauvenargues. — Dr. Decés, Science et vérité. — Ch. Henry, Galilée, Torricelli, Cavalieri, Castelli. — Ch. Cuissard, Documents inédits sur Abélard. — Dr. Ferdinand Weber, System des altsynagogalen Theologie. — Enrique Jose Varona: Conferencias filosoficas. — Valenti y Vivò, La biologia en la Legislacion. — Revue des périodiques: Brain, A journal of neurology, — L'Encéphale. — Archives de physiologie normale et pathologique. — La Critique philosophique. — La Critique religieuse. — La philosophie positive. — Revue de l'histoire des religions, etc. etc.

La filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale diretta da E. Mamiani e. L. Ferri. Roma. Vol. XXIII, 3a. Terenzio Mamiani, Intorno alla Sintesi ultima del Sapere e dell 'Essere, seconda lettera al prof. Bertinaria. — T. Tocco, Filosofia di Kant, Fenomeni e Noumeni. — G. Zuccante, Del metodo di filosofare di Socrate. — Bibliografia: 1) G. Carle. — 2) R. Adamson. — 3) Th. Ribot. — 4) F. Masci. — 5) E. Bonatelli. — 6) Domenico Berti. — 7) G. B. Borco. — Notizie. — Periodici di Filosofia. — Recenti pubblicazioni. — Indice del volume.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Soeben erschien:

GRUNDSÄTZE

der

HISTORISCHEN ENTWICKLUNG

aus den übereinstimmenden

Principien der Philosophie A. Schopenhauer's und der naturwissenschaftlichen Empirie

abgeleitet von

Theodor Stieglitz.

gr. 8°. 8 Bogen. — Preis fl. 1.— = Mark 2.—

Der Verfasser dieser geschichts-philosophischen Abhandlung versucht auf einem bisher noch nicht eingeschlagenen Wege das Problem der Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung zu lösen und deren Ursachen, Verlauf und Ziel zu bestimmen. An der Hand der von ihm zunächst nachgewiesenen übereinstimmenden Grundsätze der naturwissenschaftlichen Empirie und der Philosophie Schopenhauer's und auf Grund der aus denselben hervorgehenden Ursachen der historischen Bewegung zeigt er den causalen Zusammenhang zwischen den einzelnen Stadien der Culturentwicklung und der Bildung immer höherer gesellschaftlicher Sphaeren, entwickelt die Principien der letzteren und leitet schliesslich daraus das Ziel der Entwicklung ab.

Ferner:

PER ASPERA AD ASTRA

von

W. B. K.

gr. 8°. 11 Bogen. — Preis fl. 1.— = Mark 2.—.

Der Verfasser, der seine philosophische Dissertation mit Bruchstücken aus dem Tao-te-King Laotse's einleitet, stellt sich zur Aufgabe, zu untersuchen, ob jeder Mensch die Freiheit hat „Frei zu sein von Zweifeln und von Jammer". Nach einer geistvollen Resumirung der hervorragendsten philosophischen Systeme aller Zeiten, gelangt der Verfasser zum Schlussresultate, dass nicht nur die Moral, die Methaphysik und die Ethik, sondern auch die Philosophie bei Beantwortung gewisser Fragen den Glauben zu Hülfe nehmen muss.

Verlag von **Friedrich Beck** in Wien.

Akademische Verlagsbuchhandlung von **J. C. B. Mohr** (Paul Siebeck) in **Freiburg i/B.** und Tübingen.

Soeben erschien — zu beziehen durch jede Buchhandlung:

Geschichte der griechischen Philosophie von Dr. A. SCHWEGLER, herausgegeben von Dr. *Karl Köstlin,* Professor in Tübingen. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Gr. 8. (IV. 462 Seiten.) br. 6 M.

Nachdem die Verlagshandlung des Herrn **Erich Koschny** in den Besitz des Unterzeichneten übergegangen ist und unter der Firma:

Georg Weiss in Heidelberg

weitergeführt wird, werden auch die

Philosophischen Monatshefte

vom XVIII. Bande an in gleichem Verlage forterscheinen.

Die Monatshefte werden unter der Redaction des Herrn Professor **Schaarschmidt** in **Bonn** in unveränderter Weise fortgesetzt, abgesehen von dem durch den Verlagsübergang bedingten Wechsel.

G. Weiss.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.